

ولا الله ... ولا تحقق عنك عارها فهل رايك الا فند
وايامك الا عدد وجمعك الا بدد يوم ينادي المنادي الا لعنة الله على
الظالمين فالحمد لله الذي ختم لاولنا بالسعادة والمغفرة ولآخرنا بالشهادة
والرحمة ونسال الله ان يكمل لهم الثواب ويوجب لهم المزيد ويحسن علينا
الخلافة انه رحيم ودود وحسبنا الله ونعم الوكيل فقال يزيد يا صيحة تحمد
من صوائح ما اهون الموت على النوائح قال الراوي ثم استشار اهل الشام
فيما يصنع بهم فقالوا لا تتخذ من كلب سوء جروا فقال له النعمان بن بشير
انظر ما كان الرسول يصنعه بهم فاصنعه بهم فنظر رجل من اهل الشام الى فاطمة
بنت الحسين فقال يا امير المؤمنين هب لي هذه الجارية فقالت فاطمة
لعمتها يا عمتاه ايتمت واستخدم على [illegible] فقالت زينب لا ولا
كرامة لهذا الفاسق فقال الشامي من هذه الجارية فقال يزيد هذه فاطمة
بنت الحسين وتلك عمتها زينب بنت علي فقال الشامي الحسين بن فاطمة
وعلي ابن ابي طالب قال نعم فقال الشامي [illegible] لعنك
الله يا يزيد تقتل عترة نبيك وتسبي ذريته والله ما توهمت الا انهم
سبي الروم فقال يزيد لالحقنك بهم ثم امر به فضرب عنقه قال ودعا
يزيد بالخاطب وامره ان يصعد المنبر فيذم الحسين واباه صلوات
الله عليهما [illegible] ذم امير المؤمنين والحسين الشهيد
[illegible]

فقال له عبد الله بن عفيف يا عدو الله [illegible]
والله لو فتح لي عن بصري لضاق عليك موردي ومصدري
فقال [illegible] عثمان بن عفان
فقال يا [illegible] ابن مرجانة [illegible] انت وعثمان بن عفان اساء او احسن
[illegible] والله تعالى ولي خلقه يقضي بينهم بالعدل والحق ولكن
سلني عن ابيك وعن يزيد وابيه فقال ابن زياد والله لا اسالك
عن شيء او تذوق الموت غصة بعد غصة فقال عبد الله بن عفيف الحمد
لله رب العالمين اما اني قد كنت اسال الله ان يرزقني الشهادة من قبل
ان تلدك امك وسالت الله ان يجعل ذلك على يد العن خلقه وابغضهم
اليه فلما كف بصري يئست من الشهادة والحمد لله الذي رزقنيها
بعد الياس منها وعرفني الاجابة منه في قديم دعائي فقال ابن
زياد اضربوا عنقه فضرب عنقه وصلب في السبخة قال وكتب
عبيد الله بن زياد الى يزيد بن معاوية يخبره بقتل الحسين وخبر
اهل بيته وكتب ايضا الى عمرو بن سعيد بن العاص امير المدينة
[illegible] فلما قرا [illegible] صعد المنبر واعلمهم ذلك
فعظمت واعية بني هاشم واقاموا عليه سنن المصائب والماتم وكانت
[illegible]

گوسفند بعد [illegible] نیز ده رنگ
و نقد [illegible] از شاه [illegible] در آن
حال خوردم [illegible] و [illegible] ده از آن
شراکت [illegible] میان من و عبد
الرحمن [illegible] سنه ۱۴۳۲

[illegible] را [illegible] آورده [illegible]
[illegible] آقا [illegible] محمد [illegible] مبلغ [illegible]
[illegible] قسطه [illegible] محمد [illegible]
سنه ۱۲۰۴





هو الله

هذه تعليقة
من اعلم العلماء المتبحرين
افضل الفضلاء والعارفين
احمد بن زين الدين الاحسائي على الرسالة
المسماة بالعرشية للعالم الجليل الماهر
والحكيم الفاخر صدر الدين الشيرازي
الشهير بصدرا التي وضعها
في بيان النشأة
الاخرى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وصلى على الامين محمد واله المبامين الذين بيّنوا الدين واوضحوا الحق المبين بالادلة الموصلة الى اليقين صلى الله عليه وعليهم اجمعين **اما بعد** فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي ان جناب المحترم الممجد والمعظم المسدد الاخوند الملا مشهد بن المرحوم المبرور العلي الملا حسينعلي الشبستري رفع الله قدره وشانه وعلاه في درجات المعالي والتوفيق مكانته ومكانه قد التمس مني ادام الله توفيقه وجعل امداده بكل ثمرة العين من احوال الدارين رفيقه ان اشرح الرسالة المسماة بالعرشية للعالم الجليل الفاخر والحكيم المتوغل الماهر محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بملا صدرا التي وضعها في بيان النشأة الاخرى مع ما انا عليه من الاشتغال بكثرة الاعراض ومداومة الامراض مضافا الى قلة البضاعة وكثرة الاضاعة فاستعفيته مرة بعد اخرى فلم يعفني من ذلك وحيث لا يمكنني ردّه بالاكراه اجبته على حسب ما يسهل علي من المقدور اذ لا يسقط الميسور بالمعسور والى الله ترجع الامور **قال** بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه واوجدنا من عباده الذين اتاهم رحمة من عنده وعلما من لدنه وهداهم الى صراط الله الحق باليقين وجعل لهم لسان صدق في الاخرين **اقول** كلامه هذا كله مقتبس من ايات القران واشار بقوله ممن شرح صدره للاسلام الى ان ما يخوض فيه من الابحاث من تحقيقاته صادر عن البراهين القطعية الناشية عن العلوم اللدنية التي هي ثمرات الرحمة العندية اقتبسه مما قال تعالى للخضر ع في قوله فوجد عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما وانما ادعى ذلك لانه يرى ان ما اداه نظره اليه حق لا شك فيه لان ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الافاق وفي الانفس والعلم الناشي عن ذلك هو العلم اللدني واقول ان الكشف على قسمين قسم يكشف الناظر به عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر وليس له لحاظ غير ذلك فاذا انقطع عما سوى تدبر الاية ظهر له بعض ما فيها من الايات والعنوانات لان كل شيء خلقه الله تقدير الله جعله دليلا ومدلولا عليه وشاهدا ومشهودا وكتابا ومكتوبا وبيانا ومبينا وتابعا ومتبوعا وعارضا

وعلة

وعلة ومعلولاً وامثال ذلك فاذا نظر في الاية متدبراً لها غير ملتفت الى ما بينهم قبل ولا الى قواعد عنده ولا الى ما
انست به نفسه من المسائل فانه ينفتح له بنسبة اقباله واخلاصه في اقباله وما حصل له من الايات والدلالات فلا يشك
في صحته وقطعيته وذلك العلم الذي قال سبحانه وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين
وقال تع في الحديث القدسي من اخلص لله العبودية اربعين صباحا تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الحديث
وهذا هو الذي يصح فيه قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وقسم يكشف الناظر به
عن حقيقة خصوص مقصوده فان انقطع في النظر في الافاق وفي الانفس تحصيلا وتصحيحا معاندة ومكابرة للحق او للخير
حصل له شبهة قوية وعبارات متينة وتدقيقات خفية تؤيد باطله لا يكاد يتخلص منها ويردها ولا يعرف وجه بطلانها
لاصاحب الكشف الاول والافاق والانفس وان كانتا لم يخلقا باطلا ولا عبثا الا انه سبحانه لما اجرى حكمته على الاختبار
والامتحان ليميز الخبيث من الطيب فقال تع ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة وقال تع ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة فشبه
كلا منهما بالشجرة وكذا في اية فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك
يضرب الله الحق والباطل وذلك لما بين الضدين من كمال المعاكسة حتى انه يعرف الشيء بضده وكل ذلك لفائدة التميز
والاختبار ولذا قال لو الحق خلص لم يخف على ذي حجى ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان فهنالك هلك
من هلك ونجى من سبقت له من الله الحسنى او كما قال فيعرف المعاند من المشابهات شبها يؤيد باطله ومثل هذا في عدم
الاصابة من انقطع في النظر في الافاق وفي الانفس لتحصيل ما يؤيد ما انست به من الاعتقادات او المسائل فانه يحصل له
منهما ما يؤيد ما في نفسه ومثل هذا ايضا من كان عنده قواعد وضوابط لما يعلم ويعتقد فينظر في الافاق وفي الانفس ليحصل
له ما يقوى عنده من العلوم فاذا ظهر له العلوم شيء منهما عرضه على قواعده فان وافق قبله وان خالف تاوله ولعل
الخطا في قواعده فالكاشف على نحو واحد من هذه الثلثة لا يكاد يصيب الحق الا نادرا بخلاف الاول فانه لا يكاد يخطي الحق
مع ان كل واحد من الاربعة يدعي الصواب وهو دعوى باطلة الا ان يشهد الله سبحانه بصحتها وذلك بما انزل في محكم كتابه
واوحى الى نبيه صلى الله عليه واله والهم اولياءه اهل البيت عليهم السلام فاذا اختلفت الاربعة فعليهم الترافع الى
محكم الكتاب والسنة فمن شهد له بالصدق فهو الصادق ومن لم يشهد له فاولئكهم الكاذبون والمص في كل كتبه و
رسائله يدعي المرتبة الاولى ولهذا قال هنا جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكون المرء على نور
من ربه انما يعلم اذا كان سالكا لطريقة محمد واهل بيته صلى الله عليه وعليهم اجمعين بحيث لا يقول الا ما قالوا ويجتنب كل
من سواهم فان الذين هداهم الله الى صراط الله الحق باليقين هم محمد واهل بيته الطيبون عليهم سلام الله ومن تبعهم
في اقوالهم واعمالهم واهتدى بهديهم واستضاء بنورهم لانهم هم الذين احيوا دين ائمتهم عليهم السلام وليس منهم مميت
الدين ولا اهل التلوين الذين اخذوا ذات الشمال في ساير الاعمال والاقوال وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وفي عبارته
عكس الترتيب الطبيعي حيث جعل الجعل ممن شرح صدره للاسلام مقدما على الايجاد من الذين اتاهم رحمة من عنده و
اما الذين جعل الله لهم لسان صدق في الاخرين فهم محمد واله صلى الله عليهم وشيعتهم المتبعون لهم في كل ما اراد الله منهم
وهذا ان شاء الله ظاهر لا شك فيه ولا شبهة يعتريه **قال** والصلوة على خير من انزل عليه الكتاب واشرف من اوتي
الحكمة وفصل الخطاب محمد واله الفائزين من ميراث النبوة والحكمة بالحظ الاوفى والقدح المعلى عليهم السلام وهم
الدعاة من اخوة الاعلام **اقول** ان المصنف ليس له التفات الى غير مطلبه غالبا ولهذا لم يكن في خطبته ما يدل على
براعة استهلال حيث انه ملك كثير من العلماء حتى ان قوله فيما تقدم وهداهم الى صراط الله الحق باليقين لم يرد به الاستهلال و
الاشارة الى ما يريده في هذه الرسالة الصراط ومعناه وكيفيته ولا عيب في امثال ذلك لانها امور لفظية لم يتعلق
بها امر اخروي وقوله القدح المعلى بكسر القاف وهو السابع من سهام الميسر قال الامير زا محمد المشهدي بن محمد رضا ابن
اسمعيل بن جمال الدين القمي في تفسيره المسمى بكنز الدقائق وبحر الغرائب في تفسير قوله وان تستقسموا بالازلام من
عيون الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام انه قال كانوا يعمدون الى الجزور فيجزونه عشرة اجزاء ثم يجتمعون

عليه فيخرجون السهام فيدخلونها الى رجل وهي عشرة سبعة لها انصباء وثلثة لا انصباء لها فالتي لها انصباء فالفذ والتوءم
والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى فالفذ له سهم والتوءم له سهمان والمسبل له ثلثة اسهم والنافس له اربعة اسهم والحلس
له خمسة اسهم والرقيب له ستة اسهم والمعلى له سبعة اسهم والتي لا انصباء لها السفيح والمنيح والوغد وثمن الجزور على من لم
يخرج له من الانصباء شيء وهو القمار فحرمه الله تعالى وفي تفسير علي بن ابرهيم مثله ثم قال بعد كلام ومعنى تجزئته عشرة اجزاء ه
اشتراء في ما بين عشرة انفس كما ذكر في حديث الجواد ع لا تجزئته لحمه والفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة والتوءم بالتاء المثناة
الفوقانية والهمزة والمسبل كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة والنافس بالنون والفاء والسين المهملة والحلس بكسر الحاء و
سكون اللام والسين المهملة وقد يحرك والرقيب بالقاف والراء على وزن فعيل والمعلى بضم الميم وسكون العين وفتح
اللام والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فعيل كالمنيح بالنون والحاء المهملة والوغد بالواو والغين المعجمة
والدال المهملة وقيل معنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم لهم بالاقداح يعني السهام وذلك انهم اذا قصدوا فعلا
ضربوا ثلثة اقداح مكتوب على احدها امرني ربي وعلى الاخر نهاني عنه وعلى الثالث غفل فان خرج الامر مضوا على ذلك وان
خرج النهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وفي بعض الاخبار ايماء الى ذلك انتهى وفي الرسالة الفرقية للشيخ يحيى بن
عشيرة البحراني من تلامذة الشيخ علي بن عبد العال الكركي ذكر مثل ما تقدم ثم قال روى علي بن ابرهيم في تفسيره وكانت
قريش تستقسم بالازلام في طلب الارزاق وكانوا يتفالون بها في اسفارهم وابتداء امورهم وهي سهام مكتوب على بعضها
امرني ربي و بعضها نهاني ربي وبعضها لم يكتب عليه شيء فبين الله ان العمل بذلك حرام انتهى اقول والموجود في كتب اللغة
تقديم بعض السهام وتاخير بعض فيجعلون الرقيب هو الثالث والمسبل هو السادس والحلس هو الرابع والنافس هو الخامس
كما في القاموس وغيره وفي القاموس ايضا المعلى كمعظم بضم الميم وفتح العين ثم اللام المشددة المفتوحة واعلم اني لما اطلت
في ذكر القدح المعلى مع عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصدده لاتفاق بعض سئلني عنه مكررا فذكرت سواله فاستطردت ذكره
وعسى ان ينتفع به لو وقف عليه ولكثرة ما يذكره العلماء مثالا لبعض من نال نصيبا واحرز مطلبه وقولهم ولهم الدعاء من
الحق الاعلى يحتمل وجوها والمصنف ربما اراد وجها منها او اكثر منها ان دعاء الله سبحانه لعباده باوامره ونواهيه وما ندب اليه
مما احب وكره انما هو لهم ع اي تاسيس وتشييد لولايتهم وتعريف لمراتبهم وثناء عليهم بالسنة وفرائضه وعزائمه ونوافله وهذا
اوجه الوجوه واشرفها وهو طريق اولياءه اليهم وقيل ان الالواح التي نزلت فيها التورية تسعة اظهر منها موسى سبعة
واخفى اثنين والذي اعرف ان هذا الوجه مما في اللوحين المخفيين عن بني اسرائيل ومنها ان الدعاء بل ساير الاعمال لهم ع
لان جميع اعمال العبد ومكاسبه لسيده لا يملك منها شيئا وعلى السيد القيام على عبده بما فيه بقاؤه والى هذا المعنى اشار ع
في الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب في قوله ع انا سائلكم وآملكم فيما اليكم التفويض وعليكم التعويض يعني تفويض
العبيد العاملين على اعمالهم الصحيحة وطريق التصحيح ما دلوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم بان يوقع جميع اعمالهم لله سبحانه بتخليص
له وحده لا شريك له على طبق ما امرهم به من الاقتداء بهم والتمسك بحبلهم واخلاص الولاية لهم والبرائة من اعدائهم وقد امروا
بذلك عبيدهم عن امر ربهم وخالقهم عز وجل فاذا عملت العبيد اعمالهم على هذا النحو صحت اعمالهم وقبلت اي قبلها الله سبحانه
منهم واهداها الى ساداتهم ومواليهم وعلى ساداتهم تعويضهم من اعمالهم وحيث كان خلق العبيد فضلا من الله ومنا عليهم و
تكرما اتم نعمته عليهم ان عوض العبيد عن امتثال امره بما فيه بقاؤهم وصلاح دنياهم وآخرتهم وفوض ايصال ذلك اليهم الى
ساداتهم على حسب ما ادبهم من تاويل قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ومنها ان الدعاء لهم من الحق الاعلى
هو الصلوة عليهم قال تعالى هو الذي يصلي عليكم وملئكته وذلك في قوله ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين
آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فان اريد من الدعاء لهم من الحق صلوته ففي قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملئكته وقوله تعالى
ان الله وملئكته يصلون على النبي وان اريد من الخلق بامر الحق سبحانه ففي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما اي صلوا عليه وعلى آله وسلموا الامر كله لهم ومنها ان معنى الدعاء عليهم اي تسليم عليهم وندعو لهم من الله بان يعجل فرجهم
ويسهل مخرجهم وامثال هذا من خصوص الدعاء ومنها ان الدعاء لهم من الحق تعالى امر عباده بولايتهم والاقتداء بهم والرد

اليهم

اليهم والتسليم لهم وبالبرائة من اعدائهم قال فيقول العبد الذليل المحتاج الى عفو ربه الجليل محمد الشيرازى المدعو بصدر الدين
جعل الله قلبه منورا بنور المعرفة واليقين هذه رسالتى اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية والمعالم القدسية التى انار
الله بها قلبى من عالم الرحمة والنور ولم يكن وصلت اليه ايدى افكار الجمهور ولم يوجد شئ من هذه الجواهر الزواهر فى خزانة
احد من الفلاسفة المشهورين والحكماء المتاخرين المعروفين حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئا ولم ينالوا من هذا النور
الا ظلا وفيئا اذ لم يؤتوا البيوت من ابوابها فحرموا من شراب المعرفة بسراها بل هذه قوابس مقتبسة من مشكوة النبوة و
الولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان تكتسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلمين **اقول**
اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية آه مثل قوله فى المشاعر وقد نبهت على كثير من بطلان دعواه هناك فى شرحنا
على المشاعر وربما نذكر هنا شيئا يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى فى كثير من كلامه وانه خرج عن طريقة الباحثين و
المعلمين الا فى بعض المواضع فانه خرج عن بعض كلامهم الى اسوء مما قالوا واقبح مما ذكروا وان كان قولهم اكثره لا يجرى على
قواعد الدين ولا ينطبق على سنة سيد المرسلين صلى الله عليه واله اجمعين وذلك لان دعواه انه لا يقول الا بقول محمد واله
الطاهرين صلى الله عليه واله الطيبين ولو كان الامر كما قال لما ذهب الى ان الخلق من الله سبحانه بالسنخ وهذا المذهب عند اهل
البيت كفر وزندقة ولما قال بسيطة الحقيقة كل الاشيا ومعطى الشئ ليس بفاقده فى ذاته لا فى ملكه وامثال ذلك مما ينكرونه
ويبرؤن منه وممن ذهب اليه ويأتى بيان كثير من بطلان دعواه فى مواضعها والمراد بالمسائل الربوبية المسائل التى يبحث
فيها من بيان صفات الربوبية وافعالها والربوبية تطلق على شيئين احدهما الربوبية اذ لا مربوب وهذه هى ذات الله
المقدسة عز وجل ولا يجوز الكلام عند اهل البيت فيها لاحد من الخلق لا ملك مقرب ولا نبى مرسل اسمع قول الصادق ع
كما رواه الشيخ فى المصباح فى دعاء يوم الاربعاء قال اللهم فات ابصار الملائكة وعلم النبيين وعقول الانس والجن وفهم خيرتك
من خلقك القائم بحجتك والذاب من حرمك والناصح لعبادك فيك الصابر على الاذى والتكذيب فى جنبك والمبلغ
رسالاتك الدعاء فاذا كان سبحانه فات ابصار الملئكة ان تدركه وعلم النبيين ان يحيط به وعقول الانس والجن ان تميزه
وفهم رسول الله صلى الله عليه واله ان يكتنهه فكيف يكتنهه المصنف ولا تتوهم من قوله انه لا يكتنهه احد ولا يدعى ذلك
فان تميزه بالصفات الكاشفة له هو اكتناهه وهو يدعى معرفة حقيقة الوجود وانها حقيقة واحدة فصرف الوجود هو الحق تع
والوجودات الناقصة انما لحقها النقايص من مراتب تنزلاتها وبتلك النقايص العارضة لها من مراتب تنزلاتها نسب اليها الحادثة
الحدوث ولفظ الوجود صادق على صرف الوجود وعليها بالاشتراك المعنوى وقوله انها منه بالسنخ وامثال هذه العظايم
الدالة على الاكتناه وستسمع كثيرا منها واذا سمعت شيئا مما نقول به من الصفات والاوصاف والاسماء فلا نعنى بها الا
القسم الثانى مما تطلق عليه الربوبية ولا نريد القسم الاول فانا نعوذ بالله ان نتكلم فيه ونبرء الى الله تع من ذلك والثانية
الربوبية اذ مربوب ونعنى بها الفعل بجميع اقسامه من المشية والارادة والابداع وغيرها والمقامات والعلامات التى لا تعطيل
لها فى كل مكان وهو المسمى بالعنوان اى الاية والدليل ومع هذا فنتكلم فيهما بما تكلم به محمد واهل بيته عليهم السلم وقوله والمعالم
القدسية القول فيها كالقول فى المسائل الربوبية وقوله التى انار الله بها قلبى من عالم الرحمة والنور يريد به يحتمل ما يحصله
المؤمن من نور العمل الصالح الخالص للقبول لان من صبغ الرحمة اى هيئة الولاية اعنى حدود الايمان وامتثال اوامر الله و
اجتناب نواهيه وهو الهيئة المعبر عنها بالصورة لان الماهية هى صورة الاجابة او الانكار فان اجاب حين قال الله تعالى
الست بربك ومحمد نبيك وعلى وذريته الطيبون اولياءك وائمتك صور على هيئة الولاية وهى المراد من الصبغ فى الرحمة
كما ذكره جعفر بن محمد عليهما السلم فى قوله ان الله خلق من المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته الحديث وهو صورة الاجابة
بالاقوال الماضية والافعال الزكية والاعمال الصالحة وان انكر ذلك صور على هيئة العداوة وهى الصبغ فى الغضب وهى
صورة الانكار بالاقوال الوقيحة والافعال القبيحة والاعمال الغير الصحيحة وما يحصله من نور الاعتقادات الصحيحة التى اتت
بها الشريعة المحمدية لانه من النور الذى خلق منه المؤمن اعنى المادة المنيرة بنور الامتثال المشفوع بصحيح الاعمال والمراد به
الوجود اعنى مادة المؤمن فالنور الذى يستنير به القلب فى الحقيقة هو ما كان من نور المادة اعنى الوجود الذى هو



شعاع من نور النبوة ومن نور الصورة اعني الماهية المطمئنة التي هي من هبة الولاية ولو اكتسب من غير نور النبوة
وهبة الولاية بان اعتقد غير ما دلوا عليه وقال غير ما قالوا وعمل بغير ما امروا به واجتنب غير ما نهوا عنه كان مظلما ومن الناس [illegible]
من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا هذا هو الذي
نريد مما ينير به الله قلب عبده المؤمن واما ما يريد المص فهو ما حصل بالكشف والرياضات وقد بينا لك فيما سبق حال
اهل الكشف فانهم لا يكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا ولهذا تريهم يختلفون ويقع بينهم مباينة ابعد مما بين السماء والارض
لانهم لم يكونوا طالبين من طريق ودليل واحد حتى لو اختلفت افهامهم ومدا[ركهم] رجعوا الى ذلك الطريق الواحد فيولف واحد
بينهم ويجمعهم بل كانت ادلتهم مختلفة ومطالبهم مختلفة كما ان افهامهم مختلفة فيقع بينهم التباين والاختلاف ولا يزالون
مختلفين وقوله ولم يكن وصلت اليه ابكار افكار الجمهور صحيح فان اكثر ما ذكره لم يتنبه اكثرهم له ولكنه لا يلزم من ذلك كونه
صحيحا وستقف على كثير مما اقول ويظهر لك صحة قولي اذا وزنت بميزان اهل الحق وقوله ولم يوجد شيء الخ بل قد وجد في
مرابط كثير منهم مثل معنى ان كل شيء في ذات الحق بنحو اشرف فان معطي الشيء ليس فاقد الدني ذاته وهذا موجود في كلام كثير كثيرة
من الحكماء مثل ابي نصر الفارابي فانه قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فهو الكل من حيث لا كثرة
فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته
انتهى هذا عنده من الجواهر الزواهر حتى طمع به وبامثاله على ضالين سبقوه ابتهاجا حتى نسب تلك الضلالة وامثالها الى
نفسه مع ان ابا نصر من جملة ائمته ومع هذا يزعم انه مذهب امامنا وامام امامنا امير المؤمنين عليه السلم قال انتهى المخلوق الى
الى مثله والجاه الطلب الى شكله ولم انتهى المخلوق الى خالقه والجاه الطلب الى صانعه وموجده قوله حيث لم يوتوا من الحكمة نقل عليه السلم
شيئا على مراده ليس بصحيح واما على مقصده فهذا او توا شيئا وحرموا اشياء وقوله ولم ينالوا من هذا النور الا ظلا وفيئا
هو يريد به انهم انما نالوا ظلا وفيئا ويريد بالظل والفيء عكس النور اي الظلمة والظل يستعمل بمعنى الظلمة عكس النور ويستعمل
بمعنى نور النور ومدعاه الاستعمال الاول وما في نفس الامر انه جرى عليهم القدر بالامرين والفيء هو الظل و
الظل يختص الاول الى ما قبل الزوال والفيء يختص بما بعد الزوال لانه من فاء يفيء بمعنى رجع وهو ما وجد بعد عدمه او ما زاد بعد
نقصه وقوله اذ لم يوتوا البيوت اي المعرفة واهل المعرفة وخزانها من ابوابها اي من حيث الهموا ومن حيث علموا او من
الوسائط وعلى الكل تاويل قوله تعالى وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي
واياما امنين وقوله وحرموا من شراب المعرفة لسرابها الذي يحسبه الظمآن ماء اي حرموا من ورود حياضها بورود
غياضها يعني حيث وردوها بارائهم واهوائهم وهو الباطل كان ذلك مانعا لهم من ورودها من حيث امروا به وهدوا
اليه من اخذها من اهلها وهو الحق وما احق المص بهذا لو كان يعلم هداه الله سبحانه وقوله بل هي قوابس مقتبسة
الخ قوابس جمع قابس لم يسمع جمعه على قوابس والقابس طالب النار لا النار المطلوبة كما اراده المص ولكن الخطب سهل
لان المراد معروف وليس الاشكال في اللفظ وانما الاشكال في المعنى **قال** ذكرتها لتكون تبصرة للسالك الناظر
وتذكرة للاخوان المؤمنين وان كانت شنعة للجهال والجدليين وغيظا للاعداء نور الحكمة واليقين واولياء ظلمات
الشياطين المطرودين ولكني اعتصمت بحبل الله القديم واولياء من شر عداوة المعاندين واحتجبت بملكوته العظيم و
انواره من ظلمات اوهام المعطلين اني لن افتخرت فيما انعمت علي وقدمت واما بنعمة ربك فحدث وان اسات او
ظلمت نفسي فقد استغفرت وقد قلت ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما **اقول**
قوله وان كانت شنعة للجهال والجدليين يشير به الى ان ما ذكره فيها قد عارضه فيه اهل زمانه لما في معانيها من الشناعة
لمخالفة اكثرها لما عليه كافة المسلمين فان كان هذا الذي ذكره هو الحق كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبلغ الدين
الى من اتبعه من المسلمين ويلزم منه الرد لحكم الكتاب المبين والا ما كان ما ذكره فيها باطلا لمخالفته لما عليه كافة المسلمين الذين
اقرهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وبشر من استقام على ذلك منهم بالجنة وقوله وغيظا للاعداء نور الحكمة واليقين
فيه انه انما يغيظ من لم يقدر على تزييفه ورده بالادلة القاطعة واما من يظهر له بطلانه بالادلة القطعية الضرورية

فانه

فانه لا يعقل فانه في الحقيقة ليس نور الحكمة واليقين وانما يراه المضلك وليس كان مثل ما ذكر في اول المشاعر من ان
العقل الكلي وما فوقه كل الاشياء وهذا الكلام عنده من نور الحكمة واليقين لان العقل عنده بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة
كل الاشياء بعين ما قرره في المشاعر وقد بينا هنالك بطلان كلامه وادلته ويأتي في هذا الشرح عند ذكر المسئلة ان شاء الله
واقول هنا كلمة يستدل بها كل عارف طالب للحق وهي كيف يكون العقل بسيط الحقيقة وهو محدث والمحدث لا يكون
الا مركبا وقد قرر الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبي وكيف لا يكون محدثا وفوقه غيره في قوله والعقل وما فوقه كل الاشياء
وايضا ان علة العقل غير ذاته فيجب ان يكون ذا جهتين جهة من نحو علته وجهة من نحو معلوليته اي نفسه ولا نعني بالمركب
الا ما هو كذلك وقوله ولكني اعتصمت بوجه الله القديم يريد به انه احتجب من شر عداوة المعاندين وتحصن بوجه الله القديم
اي بذاته القديمة هذه طريقتهم اذا اطلقوا وجه الله يريدون به ذات الله وبالقدم المعنى المعروف الذي هو ازل الآزال
ونحن اذا قلنا وجه الله نريد به واحدا من امور الاول الوجه هو المقامات وهي من الذات كالقائم من زيد وكالشعلة المرئية
في السراج من النار وهو اسم الفاعل ومثال الذات الفاعلة الثاني الوجه هو الفعل وهو وجه الفاعل الى المفعول ووجه
المفعول من الفاعل الثالث الوجه هو المفعول الاول الذي هو مواد الاشياء كلها حصص اشعته وهو النور الذي
تنورت عنه الانوار وهو نور محمد صلى الله عليه وآله الرابع الوجه هو العقل الكلي وهو الباب اي باب الله الى خلقه
وباب اعمالهم اليه الخامس الوجه زمام الله المنيع الذي لا يطاول ولا يحاول وهو الولاية اعني ولاية محمد واهل بيته
المعصومين صلى الله عليه وعليهم السادس الوجه قد يطلق على الذات مجازا كما يريده المصنف وغيره ونريد بالقدم اذا لم نرد
الوجه السادس هو القدم الامكاني فان لم نرد به ما بلغ ستة اشهر فصاعدا كان المراد به الدهري وهو السبق العقلي
والنفسي اي الجبروتي والملكوتي او السرمدي وهو وقت الوجه الاول والثاني واما الوجه الثالث فقد يلحق بالجبروتي اي
بوقت الرابع واكثر ما نطلقه على الثاني لارتباطه به والكتاب والسنة ناطقان بهذه الاطلاقات وارادتها في مقاماتها
كل فيما يختص به فالقديم الزماني ما له ستة اشهر فصاعدا كما قال عز وجل حتى عاد كالعرجون القديم والقديم الدهري ما
قبل الزمان ويسميه بعضهم بالقدم بالنظر الى فرضه قبل الزمان حتى قال ان القول بالحدوث الذاتي قول بقدم شيء غير الله
لزعمهم ان جميع الحوادث في الزمان والقديم السرمدي مذهب كثيرين فان السرمد عندهم وقت للذات البحت وهو ما بين
الازل والابد اي الدوام والامتداد بينهما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا واذا قالوا بقدم المشية والارادة واجماع
اهل البيت عليهم السلام على حدوثهما وهو مذهبهم ومذهب من اخذ عنهم واقتدى بهم والمراد من الاعتصام هو حجاب
هذا هو المعروف عند الناس واما ما عند الخواص فالاعتصام الحقيقي هو الاعتصام بزمام الله المنيع الذي لا يطاول
ولا يحاول والزمام عهد الله الذي اخذه واكده على خلقه وهو الولاية الحق سبحانه اعني ولاية محمد وعلي والائمة الطاهرين
صلى الله عليهم الائمة الطيبين وهي معرفة الله سبحانه وتوحيده وعدله ونبوة محمد نبيه ص ومعرفته من الله وولاية
اهل بيته الطاهرين وامامتهم ومعرفتهم من الله سبحانه ومن رسوله صلى الله عليهم ونبوة جميع الانبياء ومعرفتهم ولو
اجمالا من الله ومن رسوله ومن آل رسوله والايمان بجميع ذلك وبكتب الله سبحانه التي انزلها على رسوله وبما اوحى
الى انبيائه واوليائه وباليوم الآخر وبجميع ما اتى به محمد صلى الله عليه وآله من احوال الموت والقبر والبرزخ واحوال
قيام القائم عجل الله فرجه وسهل مخرجه وبما اخبر به هو واهل بيته من رجعتهم واحوالها وبفناء الخلق وبعثهم وحشرهم
وبالجنة والنار وبوجودهما الآن وبالصراط والميزان والحشر والنشر والمرصاد والحساب وتطاير الكتب والختم على
الافواه وانطاق الجوارح وبالحوض والشفاعة للمذنبين من الموحدين من امة الاجابة وغير ذلك مما نطق به الكتاب
واخبر به واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال والقيام بجميع ما فرضه الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وندب
اليه من فعل او ترك كل ذلك على طبق ما اراده الله به وبينه رسوله واوصياؤه واولياؤه عن الله عز وجل مؤتما بهم مسلما لهم
رادا اليهم معتقدا بانهم مواليا لهم متبرئا من اعدائهم وممن مال اليهم واقتدى بهم ومقدمهم على من قدم الله ورسوله ومن



لم يتبعوه منهم في الدنيا والاخرة ايضا بجميع اعماله مشفوعة بالايمان الخالص لله سبحانه الثابت بجميع ما اتانا اليه
مجملا ومفصلا وما ذكرناه هو معنى قولنا هو محبته علم بجنانه واركانه ولسانه فالقيام بذلك على حد ما حد الله تعالى وحد رسوله
واوصيائه هو الاعتصام بزمام الله تعالى الحقيقي واما الاعتصام بالاعتماد والتوكل على الله وعلى ولاية محمد وآله صلى الله عليهم
اجمعين والتوكل على خصوص الولاية كما يقع عن اصحاب الفرق الذين لا يعرفون غيره ولا يحتملون الا الفرق والتعدد
فالصادق فيه المستقيم بحيث لا يعتريه الريب يجري له اثر ذلك ويكون به محفوظا من كل ما يكره ما دام معتصما بالتذكر
وان قصر في اكثر التكاليف ما لم يكن منكرا واما الاعتصام باللفظ مع اتيانه بالمنافات فلا يكاد ينتفع نعم لولا لزوم ذلك
حصل له نوع وقاية في الجملة بنسبة ما اعتاد به نفسه فاذا توقى من الخلق ان يطلعوا على عوراته ستر عوراتها او اكثرها
عن عامة الناس واما الخواص فتظهر لهم عوراته منكشفة على نحو ما اشار اليه المتنبي في شعره حيث يقول ثوب الرياء يشف عما تحته
فاذا التحفت به فانك عاري واعتصام المصنف من اي الاقسام وانت اذا عرفت الاقسام واردت ان تعرف الشخص من اي
الفرق فانظر الى يقينه ويقين المرء يعرف في عمله كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فان كان قوله من قولهم ودائما من رأيهم
واعتقاده من اعتقادهم فهو يميل معهم حيثما مالوا وان كان من جهة الدين فهو يميل معه حيثما مال واعلم ايها الناظر
في كلامي اني اعتقد اني اذا قلت قولا فاني املي على كاتبين لا يغادران صغيرة ولا كبيرة فلا تتوهم ان بيني وبين المصنف شيئا على
من عداوة او حقد او حسد او تكبر او شيء حداني الى الرد عليه غير بيان الحق فاني انا وانت لمسؤلان ولا تتوهم انه كما
يجوز عليه الغلط والغفلة يجوز علي لانك اذا تتبعت كتبه وجدته يميل في عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي وعبد الكريم
الجيلاني وابن عطاء الله واضرابهم ويأول كلام اهل البيت عليهم السلام على كلامهم ويحمله على مراد اعدائهم ولا كذلك انا وتتبع
كلامي تجده كل قول وكلام فيه لا يطابق صريح كلامهم وما دلوا عليه فقد نقضته وابطلته بادلتهم عليهم السلام ان افتريته
فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون واسمع كلام المصنف في دعواه حيث يقول الهي ان افتخرت فيما انعمت علي وقد امرت
واما بنعمة ربك فحدث ثم اسمع ما اقول الرباشيخ ان الله سبحانه امر نبيه الذي قد ثبت ان الله سبحانه انعم عليه بنور الولاية
والنبوة وصدقه بالمعاجز الباهرة والبراهين الزاهرة واما ما سواه فلا تصل اليه نعمة من الله عز وجل الا بتبليغ النبي صلى الله عليه
واله عنه تعالى ولا يثبت لمدعيه شيء منها الا بالاخذ عنه والاتباع له واللزوم له في ماخذ النعمة المدعى ثبوتها فان كان
قول المدعي من قوله واعتقاده على سبيل اعتقاده وتحديده على نهج تحديده فله ان يقول والا فلا واما تحقيق قوله
وان اسأت او ظلمت فيحتاج الى تطويل ولا طائل فيه فيما نحن بصدده **قال** وهذه المسائل المرسومة
في هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية بعضها يندرج في الايمان بالله وبعضها يندرج في العلم باليوم الاخر وهذان
العلمان المشار اليهما في كثير من ايات القرآن بالايمان بالله واليوم الاخر هما اشرف العلوم الحقيقية التي بها يصير الانسان
من حزب ملئكة الله المقربين وبانكارها وجحودها يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة الاسلام المؤمنين ويحجب عن جمال رب العالمين
ويحشر مع الشياطين كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون **اقول** يشير بتسميتها
بالعرشية الى انه استوى بنور قلبه على ما اودع فيها من المسائل فافاض كل مستفيد بنسبة قابليته واستعداده من جواهر المعاني
الزواهر اي من الايمان بالله ومن العلم باليوم الاخر وهذان العلمان الذي يشير اليهما يعني بالاول منهما معرفة الله الحقيقية التي عرفت
بها انبيائه بالبراهين العظيمة كما ذكره في اخر المشاعر وانما عبر عن هذا العلم بالايمان للاشارة الى انه من مدارك القلوب التي
هي مقر اليقين والثبات الباب لتجرد هذه المدارك عن الصور النفسانية اذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة وذلك تناول
من قول امير المؤمنين عليه السلام وانما تدركه القلوب بحقائق الايمان فلذا عبر عنه بالايمان وفي معرفة اليوم الاخر عبر
بالعلم لان مداركه بالصور النفسانية والعلم صورة المعلوم وانما كانا اشرف العلوم لان العلم قسمان قسم يطلب لذاته و
قسم يطلب لغيره والذي يطلب لذاته هو النهاية فيكون لا شك اشرف من الذي انما يطلب بالعرض اي لغيره والذي يطلب
لغيره قد يكون يطلب له غيره فيكون اشرفية اضافية فمعرفة الله وتوحيده شيء واحد في الحقيقة اذ لا يثبت احدهما بدون الاخر
هذا في طريقة اهل الظاهر الذي تتكثر عندهم الحقيقة الواحدة بتكثر مفاهيمها وهي مفاهيم ماخوذة من مدلولات الالفاظ

على

على حسب افهامهم القاصرة وابصارهم الخاسرة وهي اقوى طريق للشيطان الى اغواء الانسان واما المعرفة الصحيحة فمعرفته
عزّ وجلّ هي توحيده اذ ليس المراد بالتوحيد تفريده وتمييزه من غيره اذ ليس معه غيره بحيث لا يعرف الا بانه من ذلك الغير
وانما توحيده انه هو وليس يعرف الا هذا فمعرفته توحيده وتوحيده معرفته وكذا معرفة عدله بل معرفة نبوة انبيائه
وولاية اوليائه ومعرفتهم صلى الله عليهم اجمعين وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه عن امير المؤمنين عليه السلام انه الى ان قال رسول الله
صلى الله عليه وآله عن الله عز وجل الى ان قال ثم وان لم يشهد ان لا اله الا انا وحدي او شهد بذلك ولم يشهد ان محمدا
عبدي ورسولي او شهد بذلك ولم يشهد ان علي بن ابي طالب عليه السلام خليفتي او شهد بذلك ولم يشهد ان الائمة من
ولده حججي فقد جحد نعمتي وصغّر عظمتي وكفر باياتي وكتبي ورسلي ان قصدني حجبته وان سألني حرمته وان ناداني لم اسمع
ندائه وان دعاني لم استجب دعائه وان رجاني خيبته وذلك جزائه مني وما انا بظلام للعبيد الحديث اشارة اي في هذا الحديث
اشارة الى ان معرفتهم هي معرفة مقاماته وعلاماته ومعانيه اي معاني افعاله عليهم السلام وغير ذلك مما اشرنا اليه اذ من
لم يعرف الاية والدليل لم يعرف المدلول لان المدرك انما هو الاية والدليل فمن لم يعرف ما يدرك لم يعرف ما لا يدرك قال
امير المؤمنين عليه السلام نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا قال امير المؤمنين ع وجوده اثباته ودليله اياته
يعني وجدانه لكل من سواه انما هو اثباته باياته واما الايمان باليوم الاخر فمن لوازم الايمان بالله اي بوجوده وتوحيده
وعدله وتفرده بملكه وتوحده بسلطانه الذي سقطت الاشياء دون بلوغ امده ولا يبلغ ادنى ما استاثر به من ذلك اقصى نعت
الناعتين ولا تنكشف اثار تلك الدالة عليه لاكثر الخلق الا يوم القيمة وقد وعد سبحانه بيان كل ما وصف به نفسه وصفاته و المكلفين
افعاله وما يتعلق بذلك وما يرتبط به في مثل قوله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن
اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين فكان مستلزما لبيان ما ادعى اليه
المستلزم لبيان صدق وعده المستلزم لحاق عدله وحكمته ولا ريب ان هذين العلمين اشرف من ساير العلوم الشرعية سواء
عللت الاشرفية بالفرق بين المطلوب لذاته والمطلوب لغيره ام بكون اشرفية العلوم باشرفية موضوعاتها لانهما اشرف
العلوم الحقيقية على الاعتبارين لان العلوم التي بها يصير الانسان من حزب ملائكة المقربين مثل علم الطريقة اي علم اليقين و
التقوى الموسومة بتهذيب الاخلاق وتعديل احوال النفس بل نوى شقيق البلخي عن الصادق ع في مصباح الشريعة في تفسير
قول النبي صلى الله عليه وآله طلب العلم واجب على كل مسلم وقول امير المؤمنين عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين قال الصادق ع
يعني علم اليقين والتقوى والمراد به علم الاخلاق اي العلم باخلاق الله واداب الروحانيين وكذا علم الشريعة وهو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية للعمل باوامر الله واجتناب نواهيه وما طلب من العلوم لهذين العلمين فان القائم بهذه العلوم كما امر ان اقترنتم
بالعمل بما علم يصير من حزب ملائكة الله المقربين وهم ملائكة الحجب اعني الكروبيين وهم حقايق الانبياء والمرسلين كما رواه ابن
ادريس في مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن الكروبيين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله
خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سأل موسى ربه ما سأل امر رجلا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا
وقوله وبانكارها وجحودها يقع في ضلال مبين يريد به ان جحود هذه العلوم لا سيما الاشرفين بصيرورته يعني بانكارها عن
معرفة اي من بعد ما تبين له الهدى لان الانكار لا يكون الا بعد المعرفة قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى يعرفون
نعمة الله ثم ينكرونها وكذا الجحود انما يكون بعد العلم والبيان كما قال سبحانه وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولا
شك ان من انكرها بعد المعرفة وجحدها بعد الاقرار والاستيقان يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة المؤمنين والربقة
بكسر الراء حبل تربط به الحيوانات واحكام الاسلام وحدود الايمان التي تجمع من دخل فيه كالعروة التي في الحبل والخروج عن ربقة
المؤمنين او المسلمين عبارة عن الخروج عن حدوده واحكامه فمن خرج عن ربقة المؤمنين او المسلمين قد يبقى له اسلام ومن خرج
عن ربقة المسلمين دخل في حزب الكافرين ويحجب عن جمال رب العالمين اي عن معرفته ومعرفة اوليائه وطاعتهم وعما يترتب
على ذلك من النعيم الدائم ويحشر مع الشياطين اي شياطين الانس من ازواجه اي امثاله من ابناء صنفه وشياطين الجن
من قرنائه المقيضة لمن يعشوا عن ذكر الرحمن وشياطين الانس هم الذين ران على قلوبهم اي غلب وغطى بصائر قلوبهم ما



كانوا يكسبون من المعاصي و المعاصي هي علة الرين و قابليته التي هي علة تعلق فعل الله سبحانه باحداث الرين على قلوبهم
كما قال تع و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فان فعلهم المعاصي باختيارهم هي علة الطبع و الرين و لهذا قال بل ران على
قلوبهم ما كانوا يكسبون فنسب سبحانه الرين على قلوبهم الى ما كانوا يكسبون من المعاصي و ان كان سبحانه هو الموجد له الا انه
لم يكن موجدا لمحض فعله و خصوص محبته و رضاه و انما اوجده بمقتضى افعالهم الوقيحة و اعمالهم القبيحة كلا انهم اى حقا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون اى يوم يقوم الناس لرب العالمين لمحجوبون عن ثوابه و رحمته **قال** فهذا اوان الشروع في عرض
هذه الانوار على صحائف الاذهان و الافكار و الحوالة الى كتبنا المبسوطة في اقامة الحجة و البرهان في كل من المسائل و الانظار
الا اشارة خفية يكتفي بها للقرائح اللطيفة و تهتدي بها النفوس المتوقدة الشريفة و يورد ها في مشرقين **اقول**
انه يريد ان في قلبي جواهر من العلم من زواهر الى اخر ما ذكرنا سابقا فبعد ان تبينت انها ليس على نحو ما ذكروا انما هي من مشكوة
النبوة و الولاية فلا يتوقف طالب النجاة و النور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده فهذا وقت الشروع في عرض من هذه الجواهر
على صحائف اذهان الطالبين و افكار المريدين من حيث الفطرة فان الحق اذا ورد مجردا عن الدليل و كانت الفطرة باقية لم تغير
قبلته و اما اذا تغيرت كانت للشخص طبيعتان طبيعة الفطرة و هي صورة الحق و طريقة التطبع الذي غير الطبع و الاولى تقبل
الحق بغير دليل لموافقتها لها و الثانية تنكره فاذا اقام الداعي الدليل المحكم الواقع لكل شبهة فان كانت الطبيعة لم تبلغ
حد الملكة بل هي في سلطان الحال امكن قبول الحق لبقاء مقتضى الفطرة اى لم يستول التطبع على جهات النور من القلب و كو
بتكرار الدليل و مداومة الاستدلال و المراد بمقتضى الفطرة ان النكتة البيضاء التي في القلب لم يستول عليها سواد المعاصي
و اما اذا كانت الطبيعة الثانية اعني طبيعة تغير خلق الله و تبديله كانت طبيعة لا تطبعا بل كانت ملكة لها فانه لا يقبل
الحق و ان كرر عليه الاستدلال بالادلة القاطعة و هو قوله تع كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون اى غلب و غطى
عين البصيرة نعم هو بالفطرة الاولى يعرف الحق و يعترف به و لا يقبله و لا يعمله و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ظلما و علوا
اذ لم يبق للفطرة مقتضى لاستيلاء المعاصي بنكتها السوداء على نكتة الفطرة البيضاء و قوله و الحوالة الى كتبنا المبسوطة
اه يريد انه اذا توقف الفهم بعروض الشبهة او عدم الاعتماد على الدليل فهو مذكور في مثل الاسفار و الشواهد الربوبية
و اقول انما يذكر في كتبه المبسوطة البراهين المنطقية و هو لا يفيد العلم العياني كما هو المدعى و انما يفيد اسكات الخصم و
اقناعه على انها اذا كانت قطعية انما ينتفع بها من لم يغلب الرين على قلبه فان الله سبحانه يقول انما انت منذر من يخشيها
و يقول و لو اننا نزلنا اليهم الملئكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله بان
تغير ما هم عليه و تغيير الخلقة و تبديلها قد يكون من المعاصي و قد يكون من العلوم فان العلوم اذا لم تكن مستفادة من
اثار اهل الحق و رسخت في قلب المتعلم و نفسه كانت اسوء حالا لانها من الاعمال السيئة و اشد اضلالا و لهذا تجد تعليم الجاهل
و تعلمه اقرب و اسهل من تعليم العالم و تعلمه و هذا جار فيما نحن بصدده فان قلت هذا وارد في حقك قلت انا راض
بهذا في حق امير المؤمنين عليه السلام و اهل بيته الطاهرين لاني لم اقل بشيء في نفسي لم يكن عنهم عليهم السلم فاذا اعترضت
على قولي عنهم ع كنت منقوضا عليهم و لا كنت كثيرا ممن يدعي و الشاهد على الجميع استشهاد المستدل فاذا وجدته
يستشهد بكلام زيد و عمرو او بكلام امير المؤمنين ع و باوله الى كلام زيد و عمرو فهو ممن ياخذ عن زيد و عمرو و اذا
وجدته يستشهد بكلام امير المومنين و الدال و بكلام زيد و عمرو و ياوله الى كلام امير المؤمنين فهو ممن ياخذ عن امير المؤمنين ع
و من الرد و من ياخذ عنهم لا يرد الاعتراض في حقه خصوصا اذا كان ممن يعرف مرادهم عليهم السلام من تعليمهم و يعرف مراد
خصمهم فانهم **قال** المشرق الاول في العلم بالله و صفاته و اسمائه و اياته و فيه قواعد قاعدة لدنية في تقسيم
و اثبات اول الوجود ان الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها و نعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم
او خصوص او حد او نهاية او مهية او نقص او عدم و هو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة
لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم **اقول** انما قال مشرق لان المشرق هو جهة
بدو النور و الاشراق يشير بذلك الى ان تبيينه اشرق بتاسيس اثبات معرفة الله في قلوب المريدين كما ادعاه و المراد

بالعلم

بالعلم بالله معرفة وهي معرفة الذات ومعرفة الصفات بانها عين الذات ومعرفة الاسماء بانها هي الذات المتصفة ببعض الصفات ومعرفة الايات بانها هي الامثال التي ضربها في خلقه لخلقه كما قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وفي هذه المشرقة قواعد اي ضوابط كلية لان القاعدة في اصطلاح العلماء هو الامر الكلي المنطبق على الجزئيات فقال قاعدة لدنية اي لم تكن عن سماع ولا نقل وانما هي من الكشف المستفاد من التدبر في الايات الافاقية والانفسية وقد تقدم ما اشرنا اليه من حال الكشف المدعى وان فيه الحق وفيه الباطل وان صورتي الحق والباطل متشابهان وقوله في تقسيم بكسرة واحدة من غير تنوين لان المضاف اليه مقدر لفظا لان تقسيم واثبات المعطوف على تقسيم مضافان الى اول الوجود فيكون اول الوجود عنده هو محل التقسيم ولا اشكال فيه على راي المصنف لان اول الوجود هو حقيقة الوجود وحقيقة الوجود عنده في نفس الامر هي محل التقسيم بان يكون الخالص منه واجب الوجود والمشوب عنه بالنقايص ممكن الوجود لما لحقه من عوارض مراتبه ولهذا اصدق اطلاق الوجود على الخالص والمشوب من باب الاشتراك المعنوي ويكون اطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن كاطلاق البياض على بياض القرطاس وبياض الثوب والتراب وليس ذلك عنده الا انه حقيقة واحدة بعض افرادها واجب الوجود وهو خالصها قبل تنزله وبعض افرادها ممكن الوجود اذ بعد تنزلها اختلط كل فرد منها بعوارض رتبة تنزله وهذا وامثاله هو الجواهر الزواهر والعلم اللدني فالحكم لله العلي الكبير واما على راينا المستفاد من مذهب سادتنا وموالينا عليهم السلام ان محل التقسيم هو الوجود الحادث الذي احدثه بفعله لا من شيء عند من يقول بقولنا وعند المصنف ومن يقول بقوله واما اما عند نا فظ واما اما عند المصنف واتباعه فيلزم ان محل التقسيم لا يكون الا حادثا لانه ممكنه ولو لا فان من ادرك فردا من افراد الحقيقة الواحدة الصادقة على كل فرد لذاته من حيث هو اي مع قطع النظر عن عوارض الترتبة التي الحقته له فقد ادرك صرف تلك الحقيقة وما يشيرون اليه ليس الا كالخشب فان صرفه هو هذه الهيولى والصورة النوعيتان وما الافراد التي لحقتها العوارض الغيرية كالباب والصنم والسرير فان حصصها هي بعينها تلك الهيولى والصورة النوعيتان وانما لحقتها عوارض مراتب تنزلاتها فتغايرت بالمشخصات والعبارة الصريحة عن مقاصدهم ان الحق تعالى مادة كل شيء كما قلنا في الخشب والصورة الموهومة هي العبد من حيث نفسه ولهذا قال بعضهم انا الله بلا انا يعني ان الانانية هي العبد وهي في الحقيقة حدود خارجة عن حقيقة الحصة المحدودة واسمع قول امامهم مميت الدين في الفتوحات المكية نقلته من انتخابها للشيخ ابي حيان الطبيب الشيرازي قال في الباب المائتين واحدى وثمانين في معرفة منزل القسم واقامة الواحد مقام الجمع من الحضرة المحمدية صلى الله عليه واله صلوة العصر ليس لها نظير لضم الشمل فيها يا حبيب هي الوسطى لامر فيه دور يحصله على امر على امر عجيب فسماها العصر لانه ضم الشيء الى الشيء لاستخراج مطلوب فضمت ذات عبد مطلق في عبودية لا تشوبها ربوبية بوجه من الوجوه الى ذات حق مطلق لا تشوبها عبودية بوجه من اسم الهي لطلب الكون فلما تقابلت الذاتان بمثل هذه المعاني كان المعتصر عين الكمال للحق والعبد كان المطلوب لوجه العصر فان فهمت ما اشرنا اليه فقد سعدت والقيتك على مدرك الكمال فارق فيها انتهى يريد بالمعتصر من العبودية الصرفة التي هي الصورة والحدود والهيئة الموهومة ومن الربوبية الصرفة التي هي المادة الوجودية هو الانسان الذي هو عين الكمال للحق والعبد قال عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل بعد كلام طويل في اسم الله قال فاستدارة راس الهاء اشارة الى دوران رحاء الوجود الحقي والخلقي على الانسان فهو في عالم المثال كالدائرة التي اشارت اليها فقل ما شئت ان قلت الدائرة حق وجوفها خلق وان شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق فهو حق وهو خلق وان شئت قلت الامر فيه بالابهام فالامر في الانسان دوري بين انه مخلوق له العبودية والعجز وبين انه على صورة الرحمن فله الكمال والعز قال تعالى والله هو الغني يعني ان الانسان الكامل الذي قال فيه الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون لانه يستحيل الخوف والحزن وامثال ذلك على الله لان الله هو الولي الحميد وهو يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير اي الولي فهو حق متصور في صورة خليقته او حق متحقق بمعاني الهيئة فعلى كل حال وتقدير في كل مقام وتقرير هو الجامع لوصفي النقص والكمال والساطع في ارض كونه بنور شمس المتعال فهو السماء والارض وهو الطول والعرض وفي هذا المعنى قلت لي الملك في الدارين لم ار فيهما سوائي فارجو فضله او فاخشاه الى ان قال من هذه القصيدة وهي

ليس المقسم اول الوجود كما زعمه الشيخ بل المقسم الوجود كما رايت في العرشية وكذا عبارته في تقسيم الوجود واثبات الوجود نسخة ظاهر الليس عند الشيخ صحيحة لكنه ايراد الشيخ ايراداة لا يرد عليه

الولي



طوبلة واني رب الانام وسيد جميع الورى اسم وذاتي مسماه لي الملك والملكوت جلت سبحتي لي الغيب والجبروت
متى منشاه الى اخر القصيدة وكلامه فقال ايضًا في الكتاب المذكور وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي
هو نابع ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع وهذا ايضًا من كبار ائمته واذا تتبعت كتب المصنف
مثل هذا الكتاب وغيره وجدت قوله فقول هؤلاء الا ان عباراته واسنده الا انه بطور اسنده الا ان الحكماء بخلاف عبارة
هؤلاء ولا شك في كون المستفاد منها اكتناه الذات لان الوجود عندهم حقيقة واحدة الا ان الصوفية عباراتهم ادل
على مطلوبهم من عبارة المصنف لكنه يصرح في كثير من عباراته بذلك مثل كون الخلق منه بالسنخ ومثل الوجود حقيقة واحدة صرفها
واجب الوجود ومشوبها الممكن وبين في المشاعر وغيره ان الموجودات المشوبة بالنقايص لم يكن لذاتها الا ان ذاتها منزهة عن
ذلك وانما لحقتها الخصوص مراتب التنزل على ما هو الحق من ان محل التقسيم هو الوجود الممكن ان اتحاد هذه الحقيقة ليس واقعًا
وانما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة فان لفظ الوجود لم يوضع لذات وانما وضع لصفة اعني معنى
المصدري اى الكون في الاعيان كما قاله بعض الصوفية من ان الوجود عند العوام هو الكون في الاعيان واما عندنا فالوجود
ما به الكون في الاعيان انتهى اقول وكلام العوام حق بحسب وضع اللغة واما ما به الكون في الاعيان فهو الموجود وهو
حقيقة مادة الشيء اذ بها مع تحققها بالمعينات الجنسية او النوعية او الشخصية يتحقق الكون في الاعيان وهذا اظهر شيء
هو م لمن فتح عينه ونظر في نفس الامر واما من غمض عينه ونظر الى من قال فانه يرى ان الوجود شيء جوهر الا انه يتصور شيئًا غير
الشيء لانه لا يفهم ما يقول ولكن تبع من يقول تبعا لغيره كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون
كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها هذا وقد اجمع العقلاء من
الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبي والمصنف ممن يقول بذلك ويراد من هذا انه لا يمكن الا ان يكون له اعتبار من صانعه و
هو المادة واعتبار من نفسه وهو الصورة والصورة عبارة عن الفصل في النوع او حصة من الفصل في الشخص والمادة
عبارة عن حصة من الجنس في النوع او عن حصة من حصة النوع في الشخص والاجناس اى الحصص الجنسية لا يتقوم الا
بالفصول وكذا الحصص النوعية والمراد بعدم تقومها بدون الفصول انها في نوعها قبل الفصل شايعة غير متعينة بدون
المميز فاذا فرض ان حصة الانسان المادية شايعة في الوجود الصرف قبل تنزلها الى رتبة الفصل كانت ممازجة للواجب
اذ لا يمكن تميزها فيه فيكون متكثرة او محلا للتغير وبعد التنزل وتعلق الفصل كان لها حالة التركيب غير الحالة الاولى
حالة البساطة اذ حالة الاتصال غير حالة الانفصال وكان للواجب الذي هو محلها او كلها او كليها حالة غير حالة الاولى
لانه قد تنزل من ذاته شيء سواء فرضته جزءا ام جزئيا ام اشراقا ام غير ذلك فانها حالة اخرى غير الاولى ومختلف الحالات
حادث اتفاقا ثم ان هذه الحصة النازلة المنحطة مجانسة لما انحطت عنه ولهذا عبر تع من هذا المعنى في الانكار على من
جزء م جعل الملئكة بنات له سبحانه بقوله تع وجعلوا له من عباده جزءا الان الولد من والده ومناسب له فقال تع وجعلوا بينه
وبين الجنة نسبا اى مناسبة فيلزم على قوله واتباعه احتياجه تع الى المهية لانه من جنس من لا يتقوم الا بها وان الوجود
الممكن يتقوم في عالم الاكوان ويظهر بدون الماهية فيبطل الكلية المتفق عليها ان كل ممكن زوج تركيبي وهو خلاف
دليل العقل من ان الممكن لا يتكون الا ذا جهتين جهة من ربه وجهة من نفسه وخلاف قول الرضا ع قال ان الله لم يخلق
شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده وان قال شخص ان الواجب عز وجل
وجود بحت لا يحتاج في قيامه الى شيء غيره من مهية وغيرها بخلاف الوجود الممكن قلنا هذا حق ولكن يلزم ان الوجودين المتغايرين
لا يجمعهما حقيقة واحدة كيف وهما على كمال المباينة التي هي خلاف المجانسة والمماثلة والمعاكسة والمضادة لان هذه النسب
نسب الخلق قال امامنا الرضا ع كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعني ان مثل المجانسة والسنخية والمماثلة
والمشابهة والمعاكسة والمضادة والمقابلة والمخالفة نسب للخلق فاذا ذكرت فهي حدود للخلق وان نسبت في التعبير اليه
كما لو قلت هو سبحانه ليس بجسم فان النفي تحديد للجسمية والجسمية وصف للخلق لا يوصف بشيء من ذلك لا بنفي الجسم
ولا بالجسم وانما ذلك تحديد لاثبات معرفة من هو ثابت في الاذهان ثم اعلم ان محل التقسيم مع لحاظ تسمية من يصدق

علم

عليه اسم الوجود من حيث انه هست كما فى اللغة الفارسية ثلثة انواع احدها مثال الفاعل واسمه كالقائم بالنسبة الى زيد
فانه اسم لفاعل القيام لا لذات زيد والا لكان زيد ابدا قائما وهذا مثال الفاعل اى اسم لمحدث القيام من حيث انه محدث
للقيام لامط وهذا هو الذى عناه الحجة عليه السلم عجل الله فرجه وسهل مخرجه بقوله فى دعاء شهر رجب وبمقاماتك التى لا تعطيل
لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء وهو المسمى بالعنوان وثانيها
الفعل اعنى المشية والارادة والابداع وما اشبه ذلك وثالثها المفعول الاول وهو عندنا هو النور المحمدى صلى الله عليه وآله
وهو اول فائض عن الفعل ومن اشعته خلق الله كلشئ المؤمن من نفس الشعاع والكافر من عكس الشعاع فالاول اية الله
العليا من عرفه فقد عرف الله لانه وصف الله الاعلى الذى وصف به نفسه ومن عرف الوصف عرف الموصوف والثانى هو
امر الله الذى به قامت الاشياء قيام صدور وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة الى الكتابة والثالث هو امر الله المفعولى الذى به الثالث م
قامت الاشياء قيام تحقق اى قياما ركنيا وهو كالمداد بالنسبة الى الكتابة وهذه هى التى يمكن ان تكون محلا للتقسيم وان كانت
انما جمعها حقيقة التسمية وان التقسيم فى كلشئ بحسبه فاذا طلبتها بالتقسيم امتنعت عليك لان التقسيم انما يصح فى الحقيقة
التى تساوى افرادها واجزاؤها فى ذات جهة التقسيم لانك تريد تقسيمها الى افراد ذاتية منها ولو اردت تقسيمها من حيث
التسمية صح كان تقول الذى يطلق عليه اسم الوجود ينقسم الى ما يسمى بالمقامات والى ما يسمى بالفعل والى ما يسمى بالمفعول
ومثال ذلك فى المحسوس قائم بالنسبة الى زيد هو احد مقاماته لانه صفة صيغت من فعله واثر فعله الذى هو القيام وحركة
احداثه للقيام هى فعل كالمشية فى حق الله تعالى وله المثل الاعلى والقيام هو اثر الفعل ومتعلقه كالحقيقة المحمدية المسمى بالنور
المحمدى واما فعل المصنف فبان يتصور حقيقة بسيطة ويقسمها مع بساطتها الى صرف الوجود اى خالصه عن الخلط ويجعله
هو الواجب تعالى والى الوجودات المشوبة بالنقايص ويجعلها وجودات الاشياء ويبالغ فى بيان الجواهر الزواهر ويقول بان
هذه الاعدام والنقايص لا تلحق هذه الوجودات لذواتها لتنزهها عن ذلك وانما لحقتها من عوارض مراتب تنزلها ولهذا
يمثلونها بالثلج وهو سبحانه كالماء فالكسر اذ عرض للثلج لم يعرض للماء كذلك عندهم الوجودات هى مع قطع النظر عن العوارض
هى صرف الوجود فاذا لحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل فان قلت ان المصنف لا يريد هذا قلت لك انا اذا لم افهم مراده
فهل كان صهره الملا محسن يفهم مراده ويقصد قصده لا يسعك انكار ذلك فاقول لك قال داماده الملا محسن فى الكلمات
المكنونة كما ان وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه سبحانه قديم كذلك صفاتنا من الحيوة
والقدرة والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته الا انها بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه قديم لانه بالنسبة الينا صفة لنا
ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة اليه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة وان شئت ان تتعقل
ذلك فانظر الى حيوتك وتقيدها بك فانك لا تجد الا روحا تختص بك فى ذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها
بك ووقفت من حيث الشهود ان كل حى فى هويته كما انت فيها وشهدت سريان تلك الحيات فى جميع الموجودات علمت انها
بعينها هى الحيوة التى قامت بالحى الذى قام به العالم وهى الحيوة الالهية وكذلك ساير الصفات الا ان الخلايق متفاوتون فيها
بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة وهذا احد معانى قول امير المؤمنين عليه السلم حيث قال كلشئ خاضع له
وكلشئ قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف انتهى فاذا لم يكن قوله هذا قولا بوحدة الوجود
المجمع بين العلماء على تكفير معتقدها فما القول بوحدة الوجود اذا بل هو قول بوحدة الوجود ووحدة الموجود ومع هذا
صرف كلام امير المؤمنين عليه السلام عن مراده الى مراد الملحدين بان جعل قوله كلشئ قائم به اى قائم بذاته والله يقول ومن اياته ان
تقوم السماء والارض بامره والصادق عليه السلام فى دعائه يقول كلشئ سواك قام بامرك والمراد بالامر اما الفعلى فكلشئ
قام بفعله قيام صدور ويصدق عليه انه قائم بالله اى بفعله واما الامر المفعولى اعنى الحقيقة المحمدية التى من شعاعها خلق مادة
كلشئ فكلشئ قائم بها قياما ركنيا كما هو شان المادة والله سبحانه اقام الاشياء بموادها كما فى الدعاء يمسك الاشياء باظلتها
اى بموادها وصورها ويصدق عليه ان الاشياء قائمة به اى بفعله وكذلك قوله ع غنى كل فقير يعنى يمده بما يجبر فقره ويتم
نقصه ويقوى ضعفه بشئ يصل الى الفقير المحتاج لم يكن وصل اليه قبل ذلك ولا يجوز ان يكون المدد جزءا من الذات القديمة تعالى



ربی بل کل شیء ممکن من نوع المحتاج ولو کان من ذاته لتغیر او تغیرت احواله فبا بون الله کیف طبع الله علی قلوبهم باعمالهم وهم
یحسبون انهم یحسنون صنعا ومع هذا فالبیة الکبری انهم یقولون هذا مذهب ائمة الهدی واعظم بلیة تعصم مریدیهم لهم
بان الحق ما قالوا ومن قولهم کما مر ان وجودات الاشیاء وحقایقها قدیمة وانما التغیر فی العوارض اللاحقة لمراتب التنزل قول
الملا محسن قبل الکلام الذی نقلنا عنه وهو طویل قال فی بیان سر سر القدر ان هذه الاعیان الناشئة لیست امورا خارجة عن
الحق بل هی نسبة وشؤن ذاتیة فلا یمکن ان تتغیر عن حقایقها فانها حقایق ذاتیات وذاتیات الحق سبحانه لا یقبل الجعل والتغیر و
التبدیل والمزید والنقصان فبهذا علم ان الحق سبحانه لا یعین من نفسه شیئا لشیء اصلا صفة کان او فعلا او حالا او غیر ذلک لان
امره واحد کما انه واحد وامره الواحد عبارة عن تاثیره الذاتی الوحدانی بافاضة الوجود الواحد المنبسط علی الممکنات القابلة
له الظاهرة به والمظهرة ایاه متعددا متنوعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقایقها الغیر المجعولة المتعینة فی
علمه الازلی انتهی اقول — قوله المنبسطة علی الممکنات غلط علی مذهبه بل ینبغی ان یقول المنبسطة علی القدیمات الازلیات سبحانه
وتعالی عن مقالة المسلمین والحاصل وانهم لیقولون منکرا من القول وزورا ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم ولقد اطلت فی
بیان مرادهم فعسی ان یرتدع مریدهم وقوله اما حقیقة الوجود یعنی به الوجود الذی لم یشبه شیء غیر الوجود من عموم لیشمل الاشیاء
والمص یقول صرف الوجود بسیط الحقیقة وبسیط الحقیقة کل الاشیاء فای عموم استغنی عمن هو کل شیء او خصوص یفید التحدید
بکل انواعه او حد یترکب من جنس وفصل فای حد استغنی عمن هو شیء لا یسلب عنه شیء کما ذکره فی برهانه علی ان بسیط الحقیقة کل الاشیاء
فان قوله شیء جنس تحته شیء یسلب عنه شیء وشیء لا یسلب عنه وهذا حد تام قد اشتمل علی جنس وفصل وهو لا یسلب عنه شیء او شیء ع
نهایة بان ینتهی الیه شیء وای نهایة انتهت عمن انتهت الیه جمیع الاشیاء او مهیة یعنی مغایرة للوجود والا فلا ماهیة لشیء من الخلق الا
ایة لا ماهیة سبحانه لکن قلنا ان المخلوق له وجود وماهیة لانه لا بد له من اعتبار من صانعه وهو جهة وجوده ای مادة المحدثة لا من شیء و
من اعتبار من نفسه وهو جهة ماهیته وانیته ای صورته المحدثة من نفس مادته من حیث هی واما الخالق فهو هو فوجوده هو ماهیته بلا
مغایرة لا فی الذهن ولا فی الخارج ولا فی نفس الامر لا فرضا ولا اعتبارا او نقص بان یحتمل زیادة فیما هو کمال او عدم بان یفقد ما یصح
علیه ولکن لو بنینا علی مذهب المص واتباعه قلنا افاضة الوجود الواحد المنبسط علی الممکنات بل هو کمال فی حقه تع ام نقص فان کان
کمالا کان فاقد الکمال قبل الافاضة وان کان مفیضا فی الازل کانت الموجودات غیبها وشهادتها جواهرها واعراضها ازلیة وان کان
نقصا فی حقه فان کانت الافاضة فی الازل شابه نقص لذاته فلم یکن صرف الوجود وان کانت بعد الازل ساوی الوجودات الممکنة
لانها عند المص واتباعه لم یلحقها النقص لذاتها وانما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها فیکون الواجب کذلک فلم یکن لتقسیمه محصل و
لا فائدة ثم فرع علی تقسیمه فقال علی نحو الاستدلال فنقول لو لم تکن حقیقة الوجود موجودة لم یکن شیء من الاشیاء موجودا لکن
اللازم باطل بالبدیهة فکذا الملزوم واقول بطلان اللازم والملزوم علی مراده بدیهة لا شک فیه الا انه یرد علیه اشکال وهو ان شرط
صحة الشکل ان یوصل بمعلومات الی مجهول وهذا اوصل الی ما هو اظهر من معلوماته لان الوجودات عنده قبل لحوق العوارض
من صرف الوجود فهی باقیة علی الصرافة لذاتها وان التغیر لاحق للمراتب فیصیر کلامه مثل قولک لو لم یکن زید موجودا لم یکن زید موجودا
مع ان العوارض ان کانت اشیاء فهی من الوجودات والا فلم یلحق الوجودات شیء وکذلک لمراتب التنزل والوجودات صرف الوجود
او صرف الوجود هو الوجودات قال — اما بیان اللزوم فلان غیر حقیقة الوجود اما من الماهیات او وجود خاص مشوب مهیته ع
بعدم او قصور وکل مهیة غیر الوجود فهی بالوجود موجودة لا بنفسها کیف ولو اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم یکن نفسها
نفسها فضلا عن ان یکون موجودة لان ثبوت الشیء لشیء فرع علی ثبوت ذلک الشیء ووجوده وذلک الوجود ان کان غیر حقیقة
الوجود ففیه ترکیب من الوجود بما هو وجود وخصوصیة جزئی وکل خصوصیة غیر الوجود فهو عدم او عدمی وکل مرکب متاخر
عن بسیط مفتقر الیه والعدم لا دخل له فی موجودیة الشیء وتحصله وان دخل فی حد مفهومه وثبوت کل مفهوم لشیء وحمله علیه
سواء کان مهیة او صفة اخری ثبوتیة او سلبیة فهو فرع علی وجود ذلک الشیء والکلام عائد الیه فهو او ینتهی الی وجود بحت لا یشوبه
شیء اقول قوله اما بیان اللزوم فلان غیر حقیقة الوجود الخ فیه اولا ان هذه الدعاوی من قوله وجود نکثیرا اما اقول اما
معنی وجود فشیء لا یقول به احد الا احد رجلین اما ناطق بما لا یعقله ولا یتوهمه اذ لا معنی لوجود الا حصول وثبوت ولکنه



سمع

سمع هذا الكلام يدور على الالسن فعنى بقوله وجود ما فهم من كلامهم فهو يعنى المفهوم الذى حصل من الفاظهم فيتوهم شيئا وليس
فى الحقيقة شيئا الا المعنى الصفتى الذى يوصف به الثابت ولا تستغرب كلامى من ملاحظة انه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا
يفهمون فانى اقول لك ليس كل الخلق كذلك بل كثير منهم انكره وكثير قالوا هو معنى اعتبارى وكثير قال هو المادة ومن قال هو المادة لا يريد
ان لفظ الوجود موضوع عليها بل لان الحكماء المتقدمين الاخذين عن الانبياء عبروا عنها باعتبار معنى هست فى الفارسية فقالوا فى
التعبير تبعا لتعبيرهم وهذه اثار اهل الهدى محمد وآله ع واخبارهم فى جميع خطاباتهم ومحاوراتهم ما نطق احد منهم بهذا اللفظ مريدا ما
اراده هؤلاء قط مع ان ظاهر كلام امير المؤمنين انه اراد بالوجود هو الكون فى الاعيان وهو المعنى المعروف بين الناس وذلك فى قوله
لمن سأله يوم الجمل فقال اتقول ان الله واحد فقال يا اعرابى ان القول فى ان الله واحد على اربعة اقسام الى ان قال ع فاما الوجهان
اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس فى الاشياء شبيه كذلك ربنا وقول القائل انه عز وجل ربنا احدى المعنى يعنى به انه لا ينقسم فى
وجود ولا عقل ولا وهم كذلك الله ربنا عز وجل والمراد بقوله فى وجود يعنى فى الخارج ولا عقل يعنى فى التصور والتعقل ولا وهم يعنى
فى الفرض والاعتبار وهو ظاهر فى المدعى من انه اراد بالوجود الخارج يعنى الكون فى الاعيان لانه هو المعروف فى الوضع العربى لكن
الناس طريقتهم جارية فى متابعة بعضهم بعضا من غير تامل ولا تدبر فيما سمعوا وما هذا بعجيب بعد قول الله ولكن اكثر الناس لا
يعلمون ولكن اكثرهم لا يعقلون ولكن اكثرهم يجهلون ولا يفقهون وان هم الا كالانعام بل هم اضل حتى انهم بالغوا فى تخصيص هذا المعنى
حتى ان المصنف فى كثير من كتبه منها المشاعر انكر ان يكون لله سبحانه ماهية وانما هو وجود بلا ماهية ولو فهم ما تكلم به يظهر له انه تقدم ماهية
ولا وجود له بالمعنى الذى عنى هو واتباعه وانما وجوده الذى يعرفه العباد ما بينه امير المؤمنين بقوله وجوده اثباته ودليله اياته واذا
سلمنا التسمية فكيف نسلم ان ما يعنى به فى حق الحق عز وجل فهو ما يعنى به فى حق الخلق حتى يبقى فيهما على حقيقة واحدة ولا فرق بينهما
فى نفس الامر وفى الخارج الا ان الخالص منه حق والمشوب منه خلق مع ان الشوب لم يلحق المشوب لذاته ولا يستحى العالم المشهور ان
يعرض كلامه هذا على العلماء والعارفين بل والجاهلين واما رجل يتكلم معهم فيتكلم بالفاظهم ومعانيهم كما كنت اتكلم به وانا اعنى المادة
او المعنى العام او المصدرى او النسبى وقوله فلان غير الوجود اما ماهية من الماهيات فنقول عليه قد ذكرنا فى ساير كتابنا ورسائلنا
ان الوجود له معنيان وكذا الماهية فمرة يطلقان فى الخلق الاول الذى هو المادة والصورة النوعيتان والجنسيتان فنعنى بالوجود المادة
ونعنى بالماهية هو الصورة ومرة يطلقان فى الخلق الثانى اى التشخصى فنعنى بوجود زيد كونه اثر فعل الله ونور الله وصنع الله وهو
بهذا اللحاظ يعرف به الله لان الاثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع يدل على الصانع ومنه قول امير المؤمنين اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصـ يعنى بنوره الذى خلق منه ونعنى بماهية زيد انه هو وبهذا اللحاظ لا يعرف به الله لان الله سبحانه
لا يعرف بهوية زيد فاذا قلنا الوجود او الماهية بالمعنى الاول نريد به ما نطلقه فى الخلق الاول واذا قلنا الوجود او الماهية بمعنى الثانى
نريد به ما نطلقه فى الخلق الثانى فلا تغفل عن هذا فى كل موضع فقول المصـ اما ماهية من الماهيات ما يريد بالماهية فان اراد بها
شيئا فما معنى شئ ليس بموجود وان لم يكن شيئا فالعبارة عنها غلط ولكن القوم اختلط عليهم الامر وعميت عليهم المناهج لانهم يريدون
ان الماهيات اشياء لازمة للذات فى الازل فهى ثابتة فاذا اشرق نور الوجود عليها ظهرت ويتخيلونه شيئا كالنور اذا اشرق على
الاوانى الثابتة فى المكان المظلم ظهرت ولهذا نقول فهى بالوجود موجودة لا بنفسها فنقول اذا كانت فى علمه الذى هو ذاته كيف
لا تظهر السبل الوجود الحق نورا بل لا تظهر حتى يشرق عليها نورا ثم اذا اشرق عليها النور وظهرت هل نزلت عن رتبتها فتكون قبل
ايجادها اشرف منها بعد ايجادها ام بقيت بعد الايجاد فى محلها من الذات فتكون ذاته محلا للاضداد ام هى ذاته ام من ذاته فهى وجود
ام النازل بالايجاد مثالها والحقيقة لم تزل ما ندرى ما يفعل هو واتباعه مع انهم يجعلونها عين الوجود وغير الوجود فى مثل كلامه
وذلك انهم يرون ان الوجودات بذاتها واجبة والماهية بذاتها واجبة ومعنى كونهما ممكنين ان يجعل سبحانه الماهية الغير المجعول متصفة
بالوجود الغير المجعول فاذا فرق بين الازليين حصل ممكن تامل بعين البصيرة والانصاف هل هذا قول موحد بل هذا قول مسلم واريد
اذكر لك كلامهم فى هذا فانه صريح فيما قلت وان كان طويلا قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة بعد ان ذكر ان الماهية ليست بجعل
جاعل وكذلك الوجود الى ان قال بل تاثيره فى المهية باعتبار الوجود بمعنى ان يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج



الا ان يحصل اتصافه بموجود في الخارج فليست المهيات في نفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة والوجودات
من حيث تعيناتها وخصوصياتها مجعولة وذلك لان الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة
والذات فانه واجب من هذه الحيثية فالوجود وجود ازلا وابدا والمهية ماهية ازلا وابدا غير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا
ليست هي في منزلة بين الوجود والعدم بل انما وجودها بالعرض وبتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا يسمى وجودا بل ثبوتا ومن هذا
يعلم ان الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كان غيره بالاعتبار انتهى ما اردت نقله من كلامه فبالله انا اقدر عليك اي بكلام
رد وتقبيح اعظم من تقبيحهم في كلامهم وبالله عليك هل تجد في وصفهم بالعدول عن الحق على ما سمعت من كلامهم مع ان الملا
محسن في كتابه قرة العيون قال اعلموا اخواني هداكم الله كما هداني ما اهتديت الا بنور الثقلين وما اقتديت الا بالائمة المصطفين
وبرئت الى الله مما سوى هدى الله فان الهدى هدى الله نه متكلم نه متفلسفم نه متصوفم نه متكلف بلكه مقلد قرآن وحديث
بيغمبرم وتابع اهل بيت انتهى ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح ما هو سخين العيون فبالله عليك فهل يدل بشيء من القرآن او من احاديث
النبي صلى الله عليه وآله على شيء مما ذكره بل الكتاب والسنة بريئان الى الله من كلامه الفاسد واعتقاده الكاسد والحاصل انا اذا نقلنا كلامهم ما يظهر
لكل ناظر بطلانه الا بان ابينه كلمة كلمة ولا يسع المقام ولكن اذا اوردته ممن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية يظهر له ما خفي
على مريديهم ثم اذا كان عندهم المهية عين الوجود وانما التغاير بالمفهوم كما سمعت من قول الملا محسن ان المهيات عين الوجود
والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار فالمصنف بنى تقسيمه على الاعتبار ام على الحقيقة فان كان على الحقيقة بطل اصل تقسيمه الذي
جعله برهانه ودليله وان كان على الاعتبار سقط دليله من عين الاعتبار لانه يريد غير الوجود الصرف والماهية كما سمعت غير الوجود
وهو حق الا ان يريد بالوجود احد الاعراض كالمصدري او العام او النسبي او الرابطي فان المهيات غيرها في الانظار القشرية واما
في النظر الذي هو من نور الله فكل شيء ماهية بنسبة ربيئة عن التحقق والثبوت وكل الوجود الخاص المشوب بعدم او قصور فان
الوجودات عندهم من حيث الحقيقة والذات واجبة فلا يصلح في الحقيقة ان تكون المهيات والوجودات المشوبة غير الوجود كيف لا
وهي عنده ازلية ابدية غير مجعولة بل هي في ذاتها اشياء متحققة فما معنى الوجود غير هذا وقوله وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة
فيه ان الماهية اذا كانت عين الوجود كما سمعت من كلام داماده وانها اشياء ثابتة غير مجعولة بالذات فما معنى كونها موجودة بالوجود
وانما تكون موجودة بالوجود اذا لم تكن شيئا ثم كانت بالوجود شيئا وايضا قد قدمنا كلاما كثيرا في شان هذا الوجود المدعى
ونقول ايضا اذا رجعت الى فطرتك وفهمك وقطعت نظرك عن كل ما قالوا وجدت بالبديهة ان معنى كون الشيء موجودا انه هست
ومعنى اوجده الله سبحانه يعني خلقه واحدثه ولم يكن قبل ذلك شيئا كما قال سبحانه او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك
شيئا يعني اخترعه والمراد به مثلا زيد فانه لم يكن شيئا ثم احدثه سبحانه والمحدث هو الحيوان الناطق واين حقيقة التي يسمونها
بالوجود بل نجد شيئا غير الحيوان الناطق ولهذا اجمع العقلاء من العلماء والحكماء ان قولك الانسان حيوان ناطق حد حقيقي
تام جامع لجميع ذاتيات الانسان فلو كان الوجود حقيقة الانسان وهو غير الحيوان الناطق لما كان حدا تاما لكن لما كان المخلوق
قبل الخلق معدوما وما كان بعد الخلق غير معدوم فيقال اوجده الله بعد العدم ويرجع معنى الوجود الى واحد من المعنى المصدري او العام
او النسبي او الرابطي وكلها من العام بمعنى هست كما في الفارسية والمصنف الذي يبالغ في الوجود وانه شيء غير هذه لانه اصل
الموجود وهذه صفات الموجود وتكلف التكلفات التامة ما يخرج في جميع عباراته عن واحد من هذه وان لم يرده حيث لا يقدر
على غيرها اذ ليس غيرها وانت اذا تتبعت كلماته وجدتها كلها تدور على احد تلك الاربعة فتعرف ذلك بما اذا قابلت ما
ذكره بعضهم ومعلوم ان كل شيء اذا لم يوجد لم يكن موجودا وانما يكون موجودا بالوجود اي اذا كان موجودا لان الوجود شيء
تتحقق به الاشياء قائمة بها او قائمة به الا موادها وصورها وهما صدرا عن احداث الله تعالى لهما بفعله وايجاده وبه كان الموجود
كونا صدر ونحن نعبر عن المادة بالوجود الموصوفي وعن الصورة بالوجود الصفتي وقوله فهي بالوجود موجودة لا بنفسها يريد به
انها كانت ثابتة في العلم الازلي فاشرق عليها نور الوجود كالاواني في المكان المظلم اذا اشرق عليها نور ظهرت وكانت قبل
الاشراق ثابتة غير ظاهرة وانت اذا نظرت في ذلك النور المظهر للاواني وجدته لا تاثير له في ايجاد الاواني اذ هي موجودة قبل
اشراقه وهذا مرادهم وقد سمعت ما مثل به الملا محسن من الثوب والصبغ وعلى ما قالوا لا تكون المهيات بالوجود موجودة نعم هي به

[illegible]

ظاهرة

ظاهرة وعلى هذا لم يكن الوجود حقيقة وانما هو عرض من سائر الاعراض والحقيقة وانما هي المهية نظرا الى هذا التناقض والاضطراب
في كلامهم واعتقادهم ونحن نقول كما قالت ائمتنا ع ان الماهيات قبل الايجاد لم تكن شيئا لا موجودة ولا مذكورة ولا معلومة بل
كان الله وحده سبحانه ولا شيء معه ولا يعلم ان معه شيئا كما قال الصادق ع كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا
مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور ثم انه عز وجل امكن الممكنات على وجه كلي لا يتناهى في الكلي والجزئي مثل الجزئي
على وجه كلي امكان زيد فانه يمكن ان يكون عمروا او ارضا او سماء وبرا او بحرا او حيوانا ونباتا او جمادا او جنة ونارا او نبيا وكافرا او ملكا
وشيطانا وماء وهواء ومعنى وعينا وجوهرا او عرضا وغير ذلك الى ما لا نهاية له فاذا اوجده زيدا وهو فرد من تلك الافراد الغير
المتناهية بقي ما سواه على حكم الامكان في مشيته تع فاذا شاء غير زيد الى ما شاء مما لا يتناهى وان شاء اخرج امكانات زيد ما
شاء مع بقاء زيد وهو سبحانه على كل شيء قدير فكانت تلك الممكنات خزائنه التي لا تفنى ينفق منها كيف يشاء ومنها ايجاد كل شيء
ومنها امداد كل شيء وهي علمه الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء اي بما كونه منها فالاولى خزانة الممكنات الكلية التي
لا تتناهى ابدا وهي طبق مشية الامكانية لا يكون شيء منها زائدا على الامكانات فيتعلق بواجب او بممتنع او بغير شيء ولا يكون الشيء
من الامكانات زائدا عليها بحيث لا يمكن ان يتعلق به مشية بل هي طبقها فالمشية ادم الاكبر الاول والامكانات حواه ووقتها السرمد
وكل واحد من الثلثة طبق الاخر ومساوق له والثانية خزانة المكونات وهي طبق المشية الكونية والمشية الكونية هي المشية الامكانية
وانما اختلف الاسم باعتبار المتعلق ووقتها السرمد لانها هي الاول ووقت متعلقها المقيد الدهر للعقول اوله وللنفوس وسطه
وللمواد اخره وللاجسام الزمان اعلاه للمحدد للجهات واوسطه للسموات واسفله للجمادات والنباتات واول متعلقها الحقيقة المحمدية
صلى الله عليه وآله ووقتها وجه الاعلى من السرمد ووجه الاسفل من الدهر فهي برزخ بين عالم الامر وعالم الخلق وكذا عالم المثال
برزخ بين المجردات والجسمانيات ووقته كذلك وجه الاعلى من الدهر ووجه الاسفل من الزمان وانما اشير الى هذه النبذة وامثالها
وان لم يكن في الظاهر لها تعلق بكلام المص لاني ما اريد خصوص شرح كلامه وانما اريد اثبات الاشارة والهداية الى حكمة ائمة الهدى ع
واعتقادهم فاذا مر شيء له تعلق ما في الباطن بشيء من حكمتهم ع ذكرت نبذة منه فافهم فقولنا تبعا لقول موالينا ائمتنا ان الماهيات
لم تكن قبل الايجاد شيئا لا موجودا ولا ممكنا ولا مكونا ولا كائنا ولا مذكورا ولا معلوما فلما امكن الامكانات كانت موجودة
بالوجود الامكاني معلومة مذكورة بالعلم الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه فاذا شاء تكوينها كونها فكانت معلومة له تع
ايضا بالعلم الكوني وكانت معلومة لاوليائه الذين اشهدهم خلقها حين كونها بشهود منهم ع فان اردنا منها المعنى الاول من
الاطلاق في الخلق الاول كما ذكرنا كانت مكونة بعد تكوين الوجود بسبعين سنة لانها ح هي الصورة والوجود هي المادة النوعية
والفعل المتعلق بها في احداثها صفة للفعل المتعلق بالوجود في احداثه وان اردنا منها المعنى الثاني كانت هي الشيء وهي الوجود
وهي المخلوقة في رتبتها اولا وبالذات والوجود في هذا المعنى الثاني من الاطلاق في الخلق الثاني هي بلحاظ انه نور الله واثر
فعل الله وصنع الله كما تقدم فقول المص ولو اخذت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها الخ فيه اما على قولنا فقد سمعت
حكمها خصوصا على المعنى الثاني فانها هي الشيء والوجود ان كان غير الايجاد اي الاحداث فهو عرض كما سمعت انه ح من احكام الاثر بعينه
لا مناص عنه وان كان هو الايجاد فهو الفعل وهو كحركة يد الكاتب تحدث بها الكتابة ولا تكون منها وانما هي من المداد واما على
قوله فاذا كانت هي الاعيان الثابتة الغير المجعولة قبل الوجود وهي عين الوجود والحقيقة وهي الصورة العلمية وهي غير مجعولة
قبل وصفها بالوجود وبعده فانها اذا اخذت مجردة عن الوجود فهي هي لانها عنده كانت في الازل بغير تكوين ولا جعل فلو لم تكن
متحققة قبل وصفها بالوجود الذي يريده لم يصح ان يق انها في علمه الذي هو ذاته ثابتة وانها عين الوجود وانها صور علمية
وانها كانت بغير جعل لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وقوله وذلك الوجود يعني الوجودات المشوبة
ان كان غير حقيقة الوجود بمعنى صرف الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود يعني ان تلك الحصة من الوجود من حيث هو
اي مبرءة عن النقائص واعدام لذاتها فانها من حيث الذات والحقيقة واجب كما تقدم في كلام الملا محسن ومن خصوصية اخرى
اي مركب منهما وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم او عدمي وهذا منتقض بكون الخصوصية من الواجب في ذلك لان ذلك اما



من الوجودات او من الماهيات والموجودات فله تبرء ذاته عن النقايص والاعدام والماهيات ليست مختصة بماهية الانسان
او الحيوانات بل المراد بها ماهيات الاشياء جواهرها واعراضها اذ هي صورة المعلومات كلها وقد تقدم في كلامهم انها
عين الوجود والحقيقة فيكون الجزءان من المركب من الوجود والحقيقة فاين العدم لان الوجود ليس بمجعول والماهية
ليست بمجعولة ولم يكن في المركب شيء مجعول الا جعل الموضوع متصفا بالمحمول والموضوع عند المص في الخارج الوجود
وفي الذهن الماهية وصريح كلام داماده في الكلمات المكنونة ان الموضوع هو الماهية لان جعلها متصفة بالوجود عبارة
عن حمل الوجود عليها وعنده انها ليست في نفسها مجعولة وكذا الوجود وانما يتعلق بها الامكان من جهة الاتصاف
ويتعلق بالوجود من جهة التعين والتخصيص فالجعل انما لحق التركيب والتركيب مهية ايض فلا جعل في الحقيقة ولهذا
قال شاعرهم الله ربي خالق وبربوق خلقي خلب يعني ليس له حقيقة وانما هو موهوم وان قال بعد مهية التركيب فقد ا
العين والعدم لا دخل له في موجودية الشيء والوجود والماهية في انفسهما عين الوجود والحقيقة كما قالوا فمن اين يجيء العدم لما
يجعله غير الوجود وهو يرده في الحقيقة الى الوجود ولكن يقول الشاعر كم ذا تموه بالشعبين والعلم والامر اوضح من نار
على علم اراك تسئل عن نجد وانت بها وعن هامة هذا فعل متهم فاقول للمص كما اقول لداماده قل انا الله ولا تخف
فانك بالتصريح تستريح وتريح فهو عدم او عدمي اي ظل موهوم او اعتباري فرضي او مجتث الاصل فيه ما ذكره من ان مراده
بغير حقيقة الوجود هي الوجودات المشوبة والماهيات الثابتة وهم قد نصوا على ان الوجودات المشوبة انما يتعلق بها
الامكان من حيث التعين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات فانه واجب من هذه الحيثية بمعنى ان وجود زيد قبل تعينه
وتخصصه بزيد هو واجب وانما تعلق به الامكان لتعينه وتخصصه بزيد واما من حيث ذاته فانه واجب فان كان بزيد انه
عدم يعني لم يتعين بزيد او ان اصل ما تعين بزيد عدم فهو مجتث الاصل فهو باطل لان عدم الاختصاص لا يجعله عدما او
عدميا لانه لذاته واجب وان كان من حيث التركيب ممكنا وهم يقولون الوجود وجود ازلا وابدا فانه اذا كان مشوبا مركبا
ليس وجودا ازلا وابدا ثم كيف يكون الواجب مركبا ومشوبا ويكون عدما وعدميا وكيف يقبل الوجوب بحال لان متغيرة
متبدلة وكذا الكلام في الماهيات بالطريق الاولى فالاولى للمص ان ياتي بعبارة غير هذه فنقول ان كان الوجود قديما
واجب الوجود فهو الحق تع وان كان غيره فهو حادث ممكن الوجود وتستريح من هذا الخبط القبيح من العاقل وفي الدنيا
والاخرة وقوله وكل مركب متاخر عن بسيطه هذا على الظ صحيح عند العوام لانه يريد به تاخر الزماني ولكن الواقع ان بعض
المركبات متاخرة عن بسائطها اذا كانت بسائطها مركبة كالجدار المركب من طين مركب من الماء والتراب ومن حجر مركب
من طين مركب من ماء وتراب او من صخر مركب من ازدواج العناصر وبعض المركبات ليست متاخرة عن بسائطها البسيطة
وانما هي مساوقة لها في الظهور واما التقدم الذاتي اذ الوحظ هنا فهو من نوع البسائط المركبة كالمركب من الكسر والانكسار
فان بسائطه مساوقة له في الوجود واذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتا كتحققها في العلم والتصور فانها ح مركبة لان
الكسر انما يتصور قبل المركب منه اذا كان مركبا من مادة هي هيئة المنتزعة من كسر خارجي في مركب من هيئة ذهن المتصور من
بياض وكبر واستقامة وصفاء واضدادها كالصورة في المراة فانها مركبة من صورة المقابل المنفصلة هي مادتها ومن
هيئة المراة اعني هيئة زجاجيتها من بياض وكبر واستقامة وصفاء واضدادها وذلك كما لو تخيلت العرض فان تخيلته
من حيث هو عارض كانت صورته وصورة معروضه مادة لصورة علمك بذلك وصورها هيئة خيالك من حيث صفائه
واستقامته وسعته واضدادها وان تخيلته وحده كانت صورته وحدها مادة لصورة علمك به وصورها هيئة خيالك
كك فلاجل ذلك قلنا ان بعض المركبات متاخر عن بسائطها ظاهرا ان كانت بسائطها مركبة وذاتا ان كانت بسائطها
مركبة في العلم وبعضها لا يتاخر عن بسائطها اذا كانت بسائطها بسيطة بعدم كونها معلومة قبل مركباتها مثل اثر احدث
عن فعل الله سبحانه فانه لا بد ان تكون فيه الجهتان جهة من ربه وجهة من نفسه او كل مفعول مركب من جهتين فصاعدا
واول صادر مركب من الجهتين ولا يتاخر عنهما بل يكون مساوقا لهما فافهم واحفظ بهذه المسئلة فانها من اسرارهم ع
قال الرضا عليه السلام مشيرا الى ذلك لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد ان الله تعالى لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره

للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ثم تلى قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون مستشهدا بذلك
وقوله والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله هذا حق ولكنه هو الذي حكم عليها بالوجوب والوجود وهو
الذي حكم عليها بالعدم وقوله وان دخل في حده ومفهومه غير مسلم لانه ان كان ما يخبر اليه من العدم شيئا فله مفهوم
وله تحقق اما امكاني واما كوني وهو مخلوق لانه اذا تصور شيئا فهو لانه موجود فاذا قابله بمرآة ذهنه انطبعت صورته
في مرآت ذهنه فما في الذهن لا يكون الا ظل الخارجي بدليل انك لا تتصور شيئا الا بان تلتفت بذهنك الى مكانه
ووقته ولا تقدر ان تذكر شيئا الا اذا نظرت بذهنك الى مكانه ووقته والوجدان شاهد به شهادة عيان وقول
الصادق عليه السلم كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم وقول الرضا ع كما رواه في اول
علل الشرايع بسنده الى الحسن بن علي بن فضال عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال قلت له لم خلق الخلق على انواع شتى الله
ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها
خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في
خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير وقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم ومنها الصورة التي في الذهن فانها لا تقع في ذهن شخص الا بعد ان ينزلها سبحانه من خزائنها الثمانية عشر
الى ذهنه بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب كما دلت عليه اخبارهم ع وفيها من زعم انه يقدر على نقص واحدة
فقد كفر وفي رواية اخرى فقد اشرك وروي نقص بالصاد المهملة والمعجمة وايضا حين اختلف زراره وهشام بن الحكم
في النفي فقال زراره ليس بمخلوق وقال هشام هو مخلوق فقال الصادق ع للسائل قل بقول هشام في هذه المسئلة والحاصل
ان من تصور من النفي شيئا وله اسم يصدق عليه فهو مخلوق والا فلا يدخل في مفهوم ولا احد اذ لا يدخل في شيء الا شيء
وكل شيء ما خلا الله سبحانه فالله خالقه وقوله وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان صحيح في ان ذلك الشيء الذي حمل
عليه مفهوم موجود لانه لا يصح الحمل الا على موجود لان ثبوته فرع على وجوده وكذلك المحمول فانه لو لم يكن موجودا لم يصح لم
حمله اذ لا يصح حمل لا شيء ومجرد التصور لو سلمنا امكانه بدون وجود المتصور لا يجعل المحمول عليه محمولا عليه فاذا تصورت
قديما وقلت انت قديم ما كنت بقول قديما مثل مذهب المصنف ان الامكان ليس بشيء مخلوق وانما هو امر اعتباري فاذا قلت
وعصا ممكنة لم احمل عليها شيء على قولهم فاذا لم تكن ممكنة كانت قديمة وهي عندهم مخلوقة وما يجيبون به مثل كلامي هذا وساوس
وترهات لا يحسن ان تكتب ولولا ان البيان واجب امر الله سبحانه على من علم البيان لكان الاحرى والجدير ترك ذكرها وتدوينها
في الكتب ثم انا نقول ان استدلاله هذا اذا بناه على ما نذهب اليه نحن من ان الوجودات التي يصح نسبتها الى الحوادث حوادث
اخترعها عز وجل لا من شيء بل اشتقها من آثار فعله كاشتقاق الضرب بسكون الراء من ضرب بفتح الراء الذي ينبئ عن حركة
الفاعل وان الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات من حيث انفسها ولم يكن لشيء من الوجودات ولا لشيء من ماهياتها
ذكر في علم يكون ولا عين الا بكونها ممكنة بامكان الله تعالى ولم يكن لها ذكر في عين ولا علم قبل جعلها ممكنة بحال من الاحوال بل
كان الله سبحانه متوحدا بذاته لا يعلم ان معه في ازله الا اياه وليس في علمه الذي هو ذاته الا هو وهو الان على ما كان يعلمها
ويعلم كل ما سواه في اوقات وجوداتها وامكنة حدودها فاذا بنى استدلاله على هذا الذي هو مذهب ائمة الهدى ع صح
استدلاله معنى لان كل ما سوى الله علم من حيث حقيقته وانما هو الله سبحانه افادها انفسها ووجودها من فعله بواسطة
عللها فافاد المعلول بواسطة علته وافاد علته بواسطة علتها وهكذا فيصح اول استدلاله الى قوله والكلام عايد اليه فيه ر
اما قوله او ينتهي الى وجود بحت فليس بصحيح ان اراد الحقيقة كما هو مذهبه ولو اراد المجاز كما هو مذهبنا تبعا لمذهب ائمتنا ع
كان صحيحا وذلك ما قرره سيد الوصيين قال انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله فيكون قوله او ينتهي الى وجود
بحت لا يشوبه شيء اي الى افاضة فعل وجود بحت لا يشوبه شيء فيكون نسبتها الا انتهاء اليه سبحانه عبارة عن نسبته الى فعله
مجازا قال فظهر ان اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه
الحقيقة لا يعتبر لها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة امكانية ولا يشوبها عموم جنسي او نوعي او فصلي او عرضي او حالي لانه

الوجود

الوجود متقدم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات وما الا ماهية له غير الوجود لا يلحقه عموم ولا خصوص فلا فصل له
ولا تشخص له بغير ذاته **اقول** قوله فظهر ان اصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود مبنى على ما ذكر من مذهبه
وفيه ما ذكرنا من مذهبنا ان قوله محض حقيقة الوجود يشير الى القول بالسنخ يعنى به ان اصل موجودية المخلوق هو ذات
الحق عز وجل وهو مذهبه فى هذه المسئلة فان اصل موجودية الجدار هو وجوده وكل وجود هو ذات الله تعالى
ربى او من ذات الحق تع وكلامه هذا تفريع على ما ذكر قبله نوجود الجدار من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب والامكان لحق
تعينه وتخصصه الجدار كما مثلوه بالبحر وامواجه فان البحر هو الكل فى وحدته والموجة جزء من البحر تعين بالموجة وتخصص بضرب
الريح فتميز بما من كبر وصغر وارتفاع فاذا سكنت الريح التى هى علة تحريك الماء الذى هو علة تميز الجزء من ماء البحر ذهب
التميز واتصل الجزء بالكل فليس الا البحر ومثلوه بالثلج والماء فان الماء هو اصل موجودية الثلج تعين ذلك الجزء للثلج
باشتداد البرودة حتى جمد الماء فكان الجامد ثلجا يقبل الكسر فاذا ذهبت البرودة ذاب الثلج فصار ماء لا كسر فيه اذا الكسر لم
يقع فى الملكو ونحو ذلك من تمثيلاتهم كالحروف اللفظية من النفس بفتح الفاء وكالاعداد من الواحد وكالحروف الرقمية
من المداد وقد بينا بطلان ذلك فى اكثر كلماتنا بل لكثرة اعتنائنا بابطال ذلك ربما يتوهم من لا يعلم انى ما اردت الا مكابرة
هؤلاء وعنادهم وليس بينى وبينهم نبوة وانما ابين ما لا اعذر فى ترك تبيينه والله على ما نقول وكيل وقوله فهذه الحقيقة
لا يعتبر فيها حد ولا نهاية قد اشرنا فيما تقدم ان كلام المص فى بيان الوجودات المشوبة يلزم منه كونها جنسا وقوله قبل هذا
لم ينتهى الى وجود بحت ويريد ان الاشياء فى تقومها وافتقارها وتحقق وجودها تنتهى الى الذات البحت حقيقة يلزم منه
ان الذات تكون غاية ونهاية لغيرها وقد اطبق الحكماء والعلماء على انه اذا لم ينتهى شئ الى شئ غيره كانا حادثين لانقطاع كل
بالآخر ولانه ان حل احدهما فى الآخر لزمهما الحدوث وان افترقا او اجتمعا لزمهما الحدوث لان الافتراق والاجتماع من الاكوان
التى لا تكون الا فى الحوادث وكذا الحال والمحل وبرهان هذه ظاهر ولهذا نفى المص النهاية ولا نقص ولا قوة امكانية قد
بينا فيما سبق ان حكمه بكون الافاضة والايجاد والاشياء من نفس ذاته يلزم منها النقص والاستكمال والفقدان المستلزم
للحدوث ولهذا بمقتضى طبيعة الفطرة نفاها عن مقام الوجوب وبمقتضى طبيعة تغير الفطرة وتبديلها بما يلزم منه ذلك
وقوله ولا يشوبها عموم جنسى او نوعى او فصلى الخ الحق ان الحق سبحانه وتعالى منزه عن ذلك كله كما قال الا ان كلامه يلزم منه
كل ما نفاه وتعليله فى قوله لان الوجود مقدم على هذه الاوصاف العارضة للماهيات الخ يبطل حكمه هو واتباعه بان كل
شئ فى الازل والازل ليس فيه تقدم او تاخر فكل ما فى الاول حكمه واحد وحكم من قال بان التقدم والتاخر والشدة والضعف
وما اشبهها اذا كان من نفس الشئ لذاته من دون شئ غيره لا يضر ولا ينافى العدم والوجوب باطل لان ذلك لا يتحقق الا
فى المختلف المتعدد اذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتاخر وشدة وضعف اما على مذهبنا فظاهر لان الازل هو الله سبحانه
لا انه ظرف فيه الواجب تعالى وغيره او يصلح لغيره واما عندهم فكلامهم مختلف مضطرب مع انهم يجعلون فيه اشياء
متعددة فيه التقدم والتاخر واذا اعترضوا فى ذلك قالوا انها موجودة لله تعالى سبحانه وجودا جميعا بغير تكثر ويقولون
المشية قديمة ازلية لكنها متاخرة عن الذات تاخرا ذاتيا وقالوا علمه بذاته هو علمه بخلقه الا انه متاخر عن علمه بذاته وقالوا كلامه صفة فى الازل هو ذات الله و...
قديمة ازلية لكنها متاخرة عن الذات رتبة ولا ادرى كيف يرضون ان يكون البسيط متكثرا متعددا وبعضه سابق على بعض
قال الملا فى الوافى فى بيان معنى قوله ع ولا كان خلوا من الملك قبل انشائه الى آخره قال وتحقيقه ان المخلوقات وان لم تكن موجودة
فى الازل لانفسها وبقياس بعضها الى بعض على ان يكون الازل ظرفا لوجوداتها لكن الا انها موجودة فى الازل لله سبحانه
وجودا جميعيا وحدانيا غير متغير بمعنى ان وجوداتها اللايزالية الحادثة ثابتة لله سبحانه فى الازل كك وهذا كما ان الموجودات
الذهنية موجودة فى الخارج اذا قيدت بقيامها بالذهن واذا اطلقت من هذا القيد فلا وجود لها الا فى الذهن فالازل يسع القديم و
الحادث والان منه وما فيهما وما خرج عنهما الخ فانظر كيف جعل الازل يسع القديم والحادث والان منه وما فيهما وما خرج عنهما الخ نعم
كيف جعل الازل يسع القديم والحادث وغيرهما فهل هو ذات ام محل ام وقت وهل يسع بنفسه ام بفعله والمفهوم من كلامه الازل
ليس ذاتا لقوله يسع القديم والحادث والمعلوم ايضا انه يسع بنفسه ولا ما قدر على بيان ما فيه من المفاسد ومن ذلك

قوله

قوله في انوار الحكمة قال نور تكلمه سبحانه عبارة عن كون ذاته بحيث تقتضي القاء الكلام الدال على المعنى المراد لافاضة ما في
قضائه السابق من مكنونات علمه على من يشاء من عباده فان المتكلم عبارة عن كون ذاته بحيث يقتضي القاء الكلام الدال
على المعنى المراد عن موجد الكلام والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نتمكن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين
ذاته الا انه باعتبار كونه من صفات الافعال متاخر عن ذاته قال مولينا الص ع ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز
ولا متكلم وتمام الكلام في كلامه عز وجل ياتي في مباحث الكتب والرسل ان شاء الله تع انتهى كلامه واقول قوله قال مولينا
الص ع جار على العادة والا فولاه الكاذب الذي افترى به على ابن اسمعيل بن ابي بشر الاشعري الذي يقول بقدم الكلام
وذلك كما قال امير المؤمنين ع يقين المنافق يرى في عمله الخ فانظر كيف يصح ان يكون ما هو عين ذاته متاخر عن ذاته فما ادري من
اخره عن ذاته هل هو نفس الاعتبار مع كونه في نفس الامر والواقع هو ذاته فيكون الاعتبار يقلب الحقايق حتى اني اذا اعتبرت
ان الرجل دب او حمار مشى على اربع ونبت في بشرة الشعر اهو في نفس الامر متاخر ولكن الذات مشتملة على حصص متعددة لا بيان
بعضها متقدم وبعضها متاخر والكل غير خارج من الذات كما قال في الكلمات المكنونة في بيان سر سر القدر فانه قال وسر سر
القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجة عن الحق بل هي نسب وشؤن ذاتيه فلا يمكن ان يتغير عن حقايقها فانها حقايق
ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان انتهى ما اردت نقله ومرادي من الاستشهاد
بكلماتهم ابطالها لانه يقول مثلا هو بسيط مطلق ومعنى البساطة اللايقة بمقام الحق عز وجل انه احدي المعنى لا يصح عليه شيء
من انواع الكثرة والتعدد والاختلاف بجميع انواعها من النسب والاضافات والكلية والعموم والاطلاق والكل والاختلاف
في الذات والاحوال لا في نفس الامر والواقع ولا في الخارج ولا في الذهن ولا في الاحتمال والتجويز ولا في الفرض والاعتبار مط
مما يجري في الوجود او الوجدان ويشمل هذا وامثاله قوله عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود
عليكم ومع هذه الاوصاف والحدود التوحيدية يقول ان وجودات الاشياء المشوبة بشيء من النقايص والاعدام قبل الشوب
وبعده من حيث ذواتها وكذا الماهيات من حيث لحاظ اللامجعولية كل ذلك في ذاته البحت اذ هو صور علمه الذي هو ذاته و ما
لا ماهية له اي كل شيء ليس له غير الوجود جهة يعني انما له وجود خاصة ويريد به الواجب الحق سبحانه وقد قلنا سابقا انه سبحانه له ماهية
وهي وجوده فالاحسن في التعبير ان يقول ما كانت ماهيته نفس وجوده لا يلحقه عموم ولا خصوص لان العموم تكثر ذاتي وتعدد
معنوي ظاهري يعني وقوعه كالكل او تجويزه كالكلي او الحكم عليه كاشتراك العبد كله والخصوص حصر وتحديد ينافي القدم
المطلق والعلم المطلق فهو لازم للحدوث وهو دليل صحيح وحق لا مرية فيه وانما الاشكالات المنافية لاثبات الصانع ولاثبات
التوحيد في ادلتهم التي يعرفون بها المعبود عز وجل فانها كما سمعت مستلزمة للجحود وتعدد المعبود وتركيبه وتشبيهه بخلقه
وانت فتح الله مسامع قلبك ان كنت تفهم ما اقول من كلامهم فالحمد لله على التوفيق وان كان فهمك موقوفا على بيان كل كلمة
فذاك يخرج به عما نحن فيه اذ كل كلمة حقيقية فيها اشكالات متعددة ولاجل هذا اذكر كلامه واكل فهم معناه وما يرد عليه الى تخرج يفهم
فهمك فان قلت انا لا افهم منه الا انه كلام مستقيم قلت قيل نقلي له على جهة النقض له والرد عليه وابطاله كما قلت كانت حالك الى تعقله
نظرت الى كلام من اقرت له الفحول من العلماء ولا يخطر على قلبك انه غير مستقيم كما كان حال من قبلك من العلماء وذلك لان الناظر
مع الغفلة عن التنبيه يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة وداعي طبيعة الاعتياد والتغيير لخلق الله والتبديل لتشابه الداعيين و
تماثل متعلق كل منهما المتعلق الاخر كما اتحد منازل الحق والباطل متشابهان واما اذا ذكرت لك ما كنت تظن انه صحيح بانه باطل
ارتاعت نفسك واستغربت ذلك فرجعت الى نفسها فنظرت الى ذلك الشيء بعين الفطرة الاولى التي فطر الله الناس عليها
فعرفت الشيء بنفسه لا بالالتفات الى قول زيد وعمرو وقبل ان تلاحظ طبيعة التبديل المكتسبة كما في قوله تع فطرة الله التي
فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله اي لا تبدلوا خلق الله فعند ذلك ان تكون محسنا للنظر مجاهدا لتحصيل الصواب فيما
استغربته نفسك فتدخل في اهل قوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين فتفهم هذه الدقيقة
وهذا السر في تحصيل الهداية الى الصواب فقوله فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته صحيح كما مر لان من لا يجري عليه العموم و
الخصوص ليس له فصل لان الفصل هو المميز بين المشتركات في الذات ولا تشخص له بغير ذاته وذلك انه اذا وجدت ذاته بنفسها



تشخصت بنفسها بالطريق الاولى **قال** ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية بل هو صورة ذاته وهو صور كل شيء لانه كمال ذاته وهو كمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو لان وحدته ليست وحدة شخصية توجد بفرد من طبيعته ولا نوعية ولا جنسية توجد بمعنى كلي من المعاني وماهية من الماهيات **اقول** ان المعبود بالحق عز وجل لا صورة له لانها من لوازم المصنوعية اذ لا يتحقق المصنوعية الا بتاليف من مادة هي وجوده على اصطلاح القوم ومن صورة هي ماهية على اصطلاحهم ولانها اي الصورة هي قابلية المادة للصنع وانفعالها فكما انه عز وجل لا فاعل له يصنعه ولا غاية له اي لشيء منه فيلزمها الابعاد سواء كانت حسية ام معنوية واقعية ام مفروضة ام محتملة كذلك لا صورة له وهذا مما لا يختلف فيه احد الا من عدل عن مقتضى الادلة القطعية مثل قوم من الصوفية فانهم قالوا انه متناهي الذات لان هذا هو مقتضى التفريد والابانة من السواء غير متناهي القدرة ومثل الكرامية والحنابلة القائلين بان الباري تعالى جسم على صورة الانسان حتى ان قوما منهم رووا انه نظر في المرآت فراى صورة نفسه فخلق آدم عليها وحكى ابو اسحق النظام ومحمد بن عيسى برغوث ان قوما قالوا انه تعالى الفضاء نفسه وليس بجسم لان الجسم يحتاج الى المكان ونفسه مكان الاشياء وقال برغوث وطائفة منهم يقولون هو الفضاء نفسه وهو جسم تحل الاشياء فيه الا ان هؤلاء قالوا ليس بذي غاية ولا نهاية ولكن القول بالجسم يلزمه التحديد والنهاية كما برهن عليه في الحكمة وهذه الاقوال الفاسدة وامثالها ربما نسبت الى اقوام من المعتزلة والكرامية والحنابلة وقد قامت الادلة القاطعة التي لا يتوقف فيها الا مكابر او سوفسطائي على نفي الصورة والجسمية وقول المصنف بل صورته ذاته صحيح لان الصورة في حقه تعالى كينونته وقيامه بنفسه وهي علمه بذاته فمعنى علمه بذاته كينونته ومعنى كينونته قيامه بذاته ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق والوجوب الحق ومعنى الغنى المطلق احتياج كل ما سواه اليه وقيام كل ما سواه به ومرادنا من نسبة هذه المعاني الى هذه الصفات هو العبارة عن معرفتنا المفاهيم ما اراد منا معرفته من وصف نفسه بهذه الصفات لا ما هي عليه عز وجل لان ذلك لا يعلمه الا هو لان ذلك هو ذاته سبحانه وتعالى وقوله وهو صور كل شيء يراد منه انه لما كان ما سواه محتاجا اليه في كل شيء حتى في معرفته نفسه ومعرفة غيره له بانه محتاج الى الغني عما سواه في كل شيء وسمها بميسم الفقر والحاجة اليه بان قلدها بالعلامة الدالة على ذلك الافتقار المطلق وهي الصورة الجارية على طبق ارادته عز وجل لتكون تامة الدلالة على ما اراد من شرحه وبيانه لاولي الالباب من قوله عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار فكانت الصورة للاستشهاد والاستدلال كما لا للاية والدليل كما انها نقص في حق المستدل عليه لانها وسم الفقر والاحتياج وحيث كان التصوير هداية وتعليما لاداء الشهادة بما حمل في بيانها على طبق ما اراد من العباد كان الصنع والايجاد جاريا على حكم قبول قوابلها للامداد ليقوم التكليف بالقسط والعدل في البلاد ولهذا اشاء تصويرهم على حسب الاستعداد فقال تعالى في اي صورة ما شاء ركبك فما استقام في تصويره فمن حسن اجابته وقابليته وما اعوج في تصويره فمن سوء انكاره وقابليته قال تعالى ولكل درجات مما عملوا اقول الموجود في النسخة التي عندي بعد قوله وهو صور كل شيء لا كمال ذاته ونفسي غير مطمئنة بهذه العبارة ولم اجد نسخة غيرها وظني ان فيها غلطا ولكن اتكلم على ما يظهر لي من صورة المنقوش فقوله لا كمال ذاته يحتمل انه اراد انه تعالى صور كل شيء لا كمال ذاته اي ذات الشيء يعني ليكملها بالتصوير لان الشيء ان كانت ذاته بعينها صورته كان كاملا بذاته والا احتيج الى مكمل لذاته بان يصوره وذلك لان الصورة هي كنه الشيء وكنهه انائيته وماهيته وهي انما تتحقق بالصورة اذ لا هوية له بدونها الا ترى ان السرير انما هو سرير بالصورة لا بالخشب فانه يكون بدون الخشب كما لو عمل من حديد او ذهب او فضة ولا يكون بدون الصورة فاللام لام الجارة داخلة على اكمال ذاته والضمير في ذاته راجع الى الشيء وقوله وهو كمال كل شيء فالجملة معطوفة على قوله بل هو صورة ذاته ثم علل كمال كل شيء بكون ذاته بالفعل فقال لان ذاته بالفعل اي لا يكون بشيء من كمالها وما تكمل به غيرها بالقوة او فاقدة له بل كل ما لها من كل شيء من الكمالات بالفعل اي حاصل له غير منتظر

خبر مبتداء محذوف قطع العطف اي هو كمال كل شيء ع

ولا متوقف

ولا موقع لمفقود اولما بالقوة ومريد المصنف ان كل كمال وصل الى احد من الخلق كلي او جزئي فهو في ذات الله عز وجل بالفعل
على نحو اشرف منه في غيره لانه غير منتظر لشيء من الكمالات مما يعلم ومما لا يعلم وكلها فيه بالفعل لان الغني المطلق ليس فيه
ما بالقوة من جميع الوجوه والا لكان مفتقرا في حال وهذا هو المطابق لما يذهب اليه من ان معطي الشيء ليس فاقدا له
في ذاته وان كل شيء من انواع الخيرات والكمالات والوجودات فهو في ذاته بنحو اشرف ولا ريب ان تصوير الشيء بصورة
طاعته وبصورة معصيته كمال لانه صورة بصورة اجابته سواء كانت خيرا ام شرا يعني ان استجاب لله تعالى حين قال الست
بربك ومحمد نبيك وعلي والائمة اوليائك الاستجابة الحسنى بتصديق الجنان وقول اللسان وعمل الاركان صوره
بصورة اجابته وهي صورة الايمان والتوحيد وان استجاب لله تعالى الاستجابة السوءى بان انكر ذلك بعد البيان صوره
بصورة انكاره وهي صورة المعاصي والكفر ولا ريب ان التصوير على هذا التقدير في شان الفريقين كمال وحق كما ذكرنا
فيكون بالفعل له في ذاته بنحو اشرف والا لكان فاقدا او منتظرا للوجود او للبلوغ كما هو فيما بالقوة او محتاجا لغيره في
افاضة الخير والكمالات الى الغير هذا على مذهبه من كونها في ذاته بنحو اشرف واما على مذهبنا فتصويره سبحانه للاشياء
كمال في حقها وما هو كمال في حقها فهو نقص في حقه عز وجل مثلا كمال الممكن في الاستمداد والزيادة والاستمداد والزيادة
نقص في حق الواجب سبحانه وتعالى فكل كمال يصل الى الممكن فنقول فيه اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا امتنع ان يكون
في ذات الله وان كان قديما امتنع ان يكون في ذات الحادث فان قلت الذي في ذات الله سبحانه لا ينزل بنفسه الى الحادث
وانما النازل اليه اثره وظهوره الا ترى انك اذا علمت مسئلة من العلم كانت في نفسك فاذا علمت بها زيدا لم تنزل هي
بنفسها الى زيد بحيث تخلو نفسك منها كالدرهم اذا اخرجته من الكيس خلا الكيس منه وانما ينتقش في زيد صورة ما
انتقش في نفسك من المسئلة فكل ما نحن فيه قلت لك اولا هذا الاثر النازل اثر فعلي ام اثر ذاتي بمعنى ان النازل مصنوع من
شعاع ما في الذات اما بمعنى ان ما في الذات اثر مثله في زيد بفعل منه من مادة مخترعة وانما هيئة النازل كهيئة فعل ما في الذات
كالكتابة فان مادتها وهو المداد ليس من حركة يد الكاتب ولا من نفس يده ولا من نفس الكاتب وانما الذي من الكاتب ان هيئة
هيئة الكتابة هيئة حركة يده لا نفس الحركة ولا هيئتها المتصلة بالحركة وانما هيئة الكتابة هي شعاع هيئة حركة يد الكاتب ولهذا
نعبر عن هيئة الكتابة بانها هيئة حركة يده المنفصلة من جهة ان هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب لكن لحركة يده هيئتان هيئة
متصلة بالحركة لا تفارقها اذ لا يتحقق الحركة الا بها وهيئة منفصلة عنها وهي التي تقومت بها الكتابة والمنفصلة شعاع
للمتصلة واما بمعنى ان ما في نفسه يريد ظهور ما في الذات اي تنزله بنفسه في مراتبه الى زيد وعمرو او حصة من الذات وصلت
الى زيد ولا يصلح للمصنف واتباعه شيء من ذلك لانه ان كان النازل اثرا من فعل الذات مخترعا الا من شيء صح لنا ذلك ولا يصح
لهم لان اثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح ان يكون في الذات والا لم يكن مخترعا فعلى هذا يكون المعطي فاقدا له في ذاته لانه
لاحق بالصفات السلبية نعم يكون العبارة عنه في حق الحق عز وجل ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ملكه وان كان النازل ظهور
ما في الذات بمعنى تنزله بنفسه فقد كانت الذات مختلفة الاحوال ومختلف الاحوال حادث وذلك بالنسبة الى حال الظهور
والظهور فان حالة الظهور غير حالة البطون وان كانت في مراتبه ولهذا احكموا على الوجودات بانها تلحقها من المراتب عوارض
تشوبها وهي نقايص وبها تميزت من صرف الوجود وان كان النازل حصة من الذات وصلت الى زيد فقد تجزات الذات و
تكثرت سواء قلنا ان تنزلات الحصة وتكثر مراتبها انما هي بالنسبة الى زيد خاصة كما توهموا ام مطلقا وثانيا هل كانت هذه
العطايا التي تزعمون انها في ذات بنحو اشرف عنده معلومة متعينة بمعنى انه يعلم ان في ذاته اشياء غيره ام لم يعلم ان في ذاته غيره
فان كان يعلم فقد كان محلا لغيره فليس بصمد لكون ذلك الغير له مدخل في ذاته تعالى او يكون معروضا او عارضا وان كان لم يعلم
وانتم تعلمون فانتم اعلم منه بنفسه ويكون هذا رد القوله تعالى الله يعلم وانتم لا تعلمون فيكون كما لا نثر وما يجوزه مجيب لي لا يلزم
منه ان ما يخلق لخلقه من كل ما يكون كمالا في حقهم يكون غير فاقد له في ذاته لكونه كمالا في حقه عز وجل فان جميع ما في الخلق من
الايدي والارجل والاعين والرؤس والوجوه والالسن والعظام والشعر والبشر والعورات والات النكاح والمني والحيض
والاكل والشرب والنوم واليقظة والضحك والبكاء والحركة والسكون وغير ذلك مما خلق عز وجل لخلقه كمال في حقهم فان



الفاقد منهم شيئا منها ناقص وكلها ليست كمالات في حق الحق جلت عظمته بل نقايص فظهر فوله ان معطي الشيء ليس فاقدا له في

ملكه وان ذاته بالفعل غير منتظر لشيء يجوز عليه لانه ما يجوز عليه يجب له فمثل هذه التي ذكرت هو سبحانه اعطاها عباده

لحاجتهم اليها فاذا كانت في ذاته بما كانت من النقايص و المذام فاين صرف الوجود الذي يذكرونه فاعتبروا يا اولي الابصار تمام

وقوله ولا معرف له ولا كاشف له الا هو يعني لا معرف للوجود الصرف وهو الحق عز وجل بحيث يعرفه عباده الا هو لانه عز

لا يعرف من نحو ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه لخلقه ولا كاشف له الا هو هذا لا يصح على جهة الحقيقة وانما يصح على جهة

المجاز بان يريهم اياته في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم لما تعرف به فيكشف لهم عن حقيقة ما اراد منهم من معرفته يعني

لا يتبين لحقيقته اي حقيقة معرفته الا هو والكشف عن حقيقة ذاته لغيره عندنا غير ممكن على ما يريدون اما من جهته عز وجل

فكلما يجوز عليه فقد وجب له لانه كما قدمنا غير متوقع ولا منتظر اذ ليس فيه فقد ولا ما بالقوة و تبينه لنفسه هو نفسه وقد كان

منه ما فات الغايات وانقطعت دونه النهايات حتى خفي لشدة ظهوره عن كل ما سواه واما من جهة كل ما سواه فلان ظهوره

لم يتبينهم اصلا في نفس الامر عند انفسهم وعنده سبحانه لان ظهوره بذاته كان وهو ذاته وهو الازل وفي رتبة الازل يمتنع

وجود شيء سواه فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره لعدم الغير في رتبة الظهور بالذات ولعدم بقاء الغير ولامتناع ثبوته ووجوده

عند الظهور فقد امتنع ظهوره بذاته لذاته لانه هو ذاته فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة وامتنع انكشافه لما سواه

على نحو الحقيقة واما على نحو المجاز فهو ما تعرف لخلقه بما وصف به نفسه لهم وهو حقايقهم فقوله فلا كاشف له الا هو واجب له

على جهة الحقيقة وممتنع لخلقه على جهة الحقيقة وجايز واقع لخلقه على جهة المجاز وما جاز ووقع لهم وجب له معهم وقوله ولا برهان

عليه الا ذاته مثل قوله ولا كاشف له الا هو وقوله فشهد بذاته على انه الخ اقتباس من قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو ومشير الى

قول امير المؤمنين عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته فاما شهادته في الاية ففيها وجهان احدهما ما قاله بعضهم من ان شهادة الحق

للحق حق يعنون ان الشاهد والمشهود عليه والشهادة واحد وهو الحق الذي لا تعدد فيه ولا تكثر فشهد بانه وان لا اله الا هو

شهادة الملئكة انه هو وان لا اله الا هو وهو شهادة الوسم بالوسم للوسم وشهادة اولي العلم كنوع شهادة الملئكة الا ان ذلك

عند عامة الناس ان شهادة الملئكة شهادة اصلية برزخية واما عند الخصيصين فشهادة الملئكة فرعية ظلية و

اما ما في الدعاء ففيه وجوه ذكرناها في شرح المشاعر وغيره ومنها ان الذات المدلول عليها هي الذات البحت والذات

الدالة كلّت والدلالة ما خلق من وصفه نفسه لخلقه بذواتهم او باياته وامثاله في الافاق وفي انفسهم او بما اشرق على خلقه

من صفة وحدته التي يستدلون بها على وحدانيته واشباه ذلك ومنها ان المدلول عليها هي الذات البحت والدالة هي

معانيه اي معاني افعاله ومنها ان المدلول عليها هي العلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والدالة هي الذات البحت

او هي العلامات او هي المعاني ومنها ان المدلول عليها هي المعاني والدالة هي الذات البحت والمقامات او العلامات او

المعاني وامثال ذلك فان كان المدلول عليها هو الذات البحت فالدلالة بالايات سواء كانت الدالة هي الذات البحت ام

المقامات ام المعاني وان كان غيرها فمنها ما سمعت مما يجوز عليه على نحو ما وصف به نفسه على السن اوليائه عليهم السلام لا على نحو

الاراء المتشعبة التي هي الطرق الضالة الى النار وانما قلنا في شهادة الملئكة واولو العلم بما قالوا انها شهادة الوسم

بالوسم للوسم لان وحدته عز وجل ليست وحدة شخصية كوحدة زيد توجد لفرد من طبيعة فان وحدة زيد تثبت له من طبيعة

الحيوان الناطق يعني حصة منها تميزت بمميزات شخصية يلزم منه التحديد بنفي ما سواه اي بانه هو لا عمرو ولا وحدة نوعية

تميز بها الانسان من افراد انواع الحيوان ولا وحدة جنسية كما يتميز بها الحيوان المتحرك بالارادة من انواع الجسم النامي يعني

وحدة كلية توجد لمعنى كلي يتميز بها مما يدخل معه تحت جنس واحد كما تكون لواحد من الجنس او الفصل او النوع او الخاصة

او العرض العام فانها وان كانت كلية بالنسبة الى ما تحتها الا انها جزئية بالنسبة الى ما فوقها يتميز بمميزات نوعية او جنسية

كل واحدة عما يشاركها مما يدخل معها تحته فان هذه الوحدات اضافية لتركبها من الحصص والمعينات المتألفة من الهيئات

والاعراض والهندسة من النسب والاوضاع المتممات لقوابلها والمكملات لها اذ ليس واحدة منها حقيقية لانها مؤلفة

من ابعاد معنوية وصورية وحسية ومن اجزاء وابعاض جوهرية وعرضية اذا توجه اليها الفؤاد والقلب والنفس حللها

بمعنى ادراك احد سواه لا بمعنى انه لا يصح ظهوره بذاته لذاته اذ يجب ظهوره بذاته لذاته منه

بخلاف

بخلاف الحقيقة فان الفؤاد يشهد امثالها بسيطة والقلب يدرك بانها متحدة والنفس ترى آثارها واحدة وكل ذلك في
المحال الثلثة الخارج والذهن ونفس الامر لا اله الا الله الواحد الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقوله
وماهية من الماهيات يمكن ان يجعل عطفا تفسيريا بالمعنى كلي كما هو في نفس الامر اذ لا يكون شيء يصدق عليه اسم الشيئية
الا وهو ماهية لانها هي هوية من جهة نفسه والظ انه اراد بالمعنى الكلي ما كان من الكليات الخمس فيكون الماهية اعم
على كل تقدير فان الوحدة التي تحصل للمعنى الكلي والماهية لا تكون حقيقية بل قد يكون وحدة شخصية وهي انما يحصل من
التحديدات والمميزات او نوعية او جنسية وهي تكون كذلك وان كان لا يلزم في افراد مشخصاتها الخصوصيات كما في الشخصية
بل يكفي فيها الخصوص الاضافي لا الحقيقي واعلم ان الخصوص الذي هو منشأ الوحدة يختلف باختلاف العوالم فخصوص
الاجسام لا يصلح ان يقوم مقام خصوص الملكوت من المجردات عن المواد العنصرية وخصوص الملكوت الذي هو عالم
النفوس والطبايع وجواهر الهباء لا يصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة وخصوص الجبروت الذي هو
عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الامر السرمدي الخاص لما فيه من الهندسة الباطنية وخصوص عالم الامر السرمدي لا يصلح لتخصيص الازل
لما فيه من اعتبار التعدد لانه خلق بنفسه فالوحدة الازلية لا يشابهها شيء وما سواها من الوحدات فهو ظل وحدة فعل
الازل وفعل الازل وحدته مثل وحدة نفسه وبدلها **قال** ولا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء
قد صارت بالاتحاد في الوجود او الاجتماع شيئا واحدا او لا اتصالية كما في المقادير والمقدرات ولا غير ذلك من الوحدات
النسبية كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف ايضا كما ستعلم وان جوزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك
من اقسام الوحدات الغير الحقيقية **اقول** ايضا ليس الوحدة التي يوصف بها تقدم وحدة اجتماعية وهي توجد من
اجتماع اشياء كما تقول لبعثة هذا الذي في الصندوق فتشير اليه اشارة الوحدة مع ان فيه ذهبا وفضة وجوهرا وثيابا
لاعتبار المجموع من حيث الاجتماع وقد صارت بالاتحاد في الوجود اي الحصول والظهور واحدا كالموجود المجتمع من الوجود
والماهية كالكسر والانكسار فان الوجود والكسر متوقفان في الظهور اي الكون في الاعيان على الماهية والانكسار والمهية
والانكسار متوقفان في التحقق الذي به يحصل الكون في الاعيان على الوجود والكسر فاحدهما متوقف على الآخر في الحصول
فصار الشيء الواحد منهما الاتحاد بما في الوجود اي الحصول وكذلك ما يحصل من الاجتماع كما مثلنا بما في الصندوق وكذلك
الوحدة الاتصالية كما في المقادير كالعشرة فان وحدتها انما حصلت من انضمام خمسة الى خمسة وكالمقدرات كالدراهم العشرة
فان وحدتها من انضمام خمسة دراهم الى خمسة دراهم فلما انصلت الخمسة الثانية بالاولى في المقدار والمقدر كانا بالاتصال
شيئا واحدا حتى يقال هذه عشرة وتلك عشرة وكذلك في التماثل كما في الاجناس والانواع والاصناف فان وحدة الجنس و
النوع والصنف مع كثرة افراد كل منها انما هي من جهة تماثل افرادها وكذلك التجانس والفرق بينهما ان التماثل يعني به ما
كانت الافراد من صنف واحد كالتركي والزنجي او من نوع واحد كزيد وعمرو او من حصة جنس كالانسان والفرس اذا لحظ
منهما الحصة الحيوانية او تقول لحيوانية الانسان والفرس واما التجانس فيراد به مثل الانسان والفرس فانهما من جنس
واحد فتقول هذا الحيوان فيدخل فيه الانسان والفرس وهذا الجسم النامي فيدخل فيه الحيوان والشجر والتشابه كوحدة
الامثال على الظ كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذي استوقد نارا كما ذكره سبحانه وانما قلت على الظ احترازا عما يذهب
اهل التاويل من ان مثل المنافقين هو بعينه مثل الذي استوقد نارا فتكون على هذه الوحدة هنا شخصية لا وحدة
تشابه كما اراد المص لان المشبه عندهم عين المشبه به فلا تعدد في نفس الامر وكذا في كل تشبيه في الكتاب والسنة المنقولة
باللفظ لان المنقولة بالمعنى ربما كان الناقل ليس ممن يصل الى هذا المقام وانما نقل على مدلول اللفظ الظاهر او وحدة التطابق
قد يحصل باعتبار مطابقة الصفات او التعلق او المعاني والذات او المساوات فلاحظ الوحدة في جهة التطابق في كل شيء
بنسبته واظهر ما يعبر عنها في الضد والمخالف والمقابل فيقال مثلا هذا ابيض باسود من زيد كما ابيض لانه ليس باسود وكل
اسود لانه ليس بابيض وفي زيد في الدار زيد مبتدا والجار خبره وان شئت قلت والمجرور خبر زيد ليس بها بمعنى اي قاعد
او ليس جالس وليس بقاعد اي قائم او منتصب وكذا المترادف في المعاني والحاصل تنظر جهة التطابق فيتحد المتعدد فيها



وح يدخل التطابق فى التشابه مع تطابق الصفات وفى التجانس مع تطابق المعانى وفى التماثل مع تطابق الذوات
ووحدة التضايف فى كل شيئين توقف كل واحد على الآخر فى جهة التوقف فيجرى فى السنة السابقة من حيث الصدق
اللغوى وقوله وان جوزته الحكماء يعنى بان تكون وحدة التضايف يجوز اطلاقها على الله عز وجل لقولهم بالايجاب فيكون
الفاعل يلزمه المفعول ولا ينفك عنه والمص قد ذكر ذلك فى الكتاب الكبير ونصره وان لم يقل باللفظ ان الفاعل الحق
فاعل موجب قال فصل فى ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما
ان يكون لذاته مؤثرا فى المعلول ام لا يكون فان لم يكن تاثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار حيثية اخرى مثل موجود
او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك
المجموع كالكلام فى المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهى الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته
وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير
فيثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المشرعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته انتهى لكنه لم ينته عما يقول فقد اثبت له وحدة التضايف
من حيث لا يشعر فان قلت هذا لا يلزم المص لانه عنده ان الوجود حقيقة واحدة وانما الوجودات شؤن تلك الحقيقة الغير
المجعولات وهى مباينة لتلك الحقيقة بل القابل والمقبول والفاعل والمفعول شىء واحد فلا يتحقق التضايف الا فى المباينات
وحيث ذهب الى الاتحاد لم يكن قائلا بجواز وحدة التضايف عليه تع لان هذه الوحدة حقيقية بخلاف الحكماء من المشائين فانهم
جوزوا عليه تع وحدة التضايف لان افراد الوجودات عندهم مباينة ليست من سنخ واحد عندهم فوجود الواجب مغاير
لوجودات معلولاته وحيث كانت لازمة غير منفكة عندهم عنها التامية علية كانت مرتبطة به ارتباطا غير معلوم الكنه اذ
يلزم من معلوميته اما معلومية علته او انفكاكها عنها والمعلومية ممتنعة والانفكاك ينافيه تمامية العلة والمص منع من
ذلك التجويز لتوقف الوحدة على لحاظ المغاير بخلاف ما ذهب اليه فان المغايرة صورية قلت انما قلت انه نسب اليه تع وحدة التضايف
من حيث لا يشعر لانه توهم ان هذا التضايف ليس حقيقيا لعدم المغايرة العلة للمعلول بل هذه الوحدة هى الوحدة الحقيقية
وهو توهم فاسد من وجوه الاول انا قد اثبتنا المغايرة والمباينة بالادلة النقلية من الكتاب والسنة والعقلية الضرورية فان
مختلف الحالات والمتغير الاطوار والمراتب كيف يصح اتحاده بالازلى ويكون من سنخه الثانى لو سكتنا عن المغايرة فى الحقيقة
فكيف نسكت عن الاعتبارية فان المعلومات انما قبل ذلك لها الفرض المغايرة والا لما صح تاثير الشىء فى نفسه بدون فرض مغايرة
او حمله عليه او ان يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار وجبت المغايرة بين الواجب وغيره
لان الازل لا يجوز عليه الفرض والتقدير والامكان والاحتمال وان جاز ذلك فى العلة الغير الواجبة بالذات وبين
معلولها فى بعض الاحوال لوجود الحالة الجامعة بينهما وهى الامكان بخلاف الواجب بل انما نقول هو الله ولا علة ولا معلول
ولا ظاهر ولا مظهر ولا مؤثر ولا تاثير فنصدق جميع ما يصدق على الخلق مما جل ودق واما ان نقول هو الله وخلقه فنثبت
تلك الامور وما اشبهها للخلق وننفيها عن الحق عز وجل بكل اعتبار كما قال الرضا كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره
تحديد لما سواه الثالث ان الربط لا يتحقق الا بين الحادثين للزوم الاقتران والاجتماع والمشابهة التى لا تكون الا فى الممكنات
وذات الله عز وجل لا يكون بينها وبين شىء غيرها اجتماع ولا افتراق ولا مشابهة ولا افتراق ولا غير ذلك من احوال الخلق
لا فى نفس الامر ولا فى الخارج ولا فى الذهن الرابع قد اثبتنا بالكتاب والسنة واتفاق العقول على ان الفاعل لا يكون فاعلا
بذاته الا الفاعل بالطبيعة على زعمهم ايض بل اما ان يكون فاعله بفعله واما ان يكون غير فاعل لذلك المفعول فانه اذا
لم يكن المفعول صادرا بفعل الفاعل لم يكن الفاعل فاعلا لذلك المفعول ولا المفعول مفعولا له ثم لو جاز ان يكون فاعلا
بذاته وهى البسيطة المطلقة المنزهة عن جهة وجهة وحيث وحيث وعن كل ما سوى محض الذات البحت لزم ان تكون على
الدوام فاعلة لمفعول واحد لا ينتهى بعدم انتهائها ولا يتعدد بعدم تعددها ولا يختلف فى ذاته ولا فى صفاته بعدم اختلافها
كذلك اذا قل احواله ان يكون على هيئة علته كالصورة فى المرآة فكما يكون على هيئة القابل فى الانتهاء وعدمه والتخطيط كذلك
يكون المفعول فيكون غير متناه وغير مختلف واذا نسب انه فاعل بالاختيار بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك لان



الاشياء واقفة على باب التكوين اعني التمكين حتى يؤذن لها بالخروج الى عالم الكون والا لكان تم يخاف الفوت فلا يكون ذا اناة
تعالى سيدي وما لكى لا كما يتوهمه المصنف وابتاعه من انه فاعل بالرضا او بالعناية لما في ذلك وما اشبهه من المفاسد في
في محله الاشارة الى شيء من ذلك ان شاء الله انتهت المفعولات الى فعله لانها اثاره من حيث موادها وامثاله من جهة صورها
كما ان حروف الكتابة صورها امثال هيئة حركة يد الكاتب فاذا انتهت الاشياء الى فعله المحدث كما قال امير المؤمنين عليه السلام
انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله كان الرابط بين الفاعل والمفعول موجبا للتضايف دوحدة غير حقيقية فمن
جعل وحدة التضايف بين الواجب وبين خلقه فقد الحد سواء جوزها على الله سبحانه ام لا وسواء جعل الخلق مباينين للخالق
ام لا الا ان من جعلها مباينة فالحاده من وجهين احدهما دعوى الربط بين الخلق وبين الحق تعالى وثانيهما اطلاق وحدة التضايف
عليه ومن لم يجعلها مباينة للخالق فالحاده من وجوه لا تحصى لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ومن الواجب علي ان اتكلم على
كلام المصنف الذي نقلناه من الكتاب الكبير لحاجة الناظر الى ذلك ولابتناء كثير مما ياتي عليه فاقول ان الاستقصاء مما لا ينبغي
لاني اذكر كثيرا من ذلك في اثناء كلامي في المقام المناسب له سواء ذكرته هنا ام لم اذكره كما هي عادتي وثانيا يطول الكلام فيه
بحيث يخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد فقوله فصل في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك
فيه ان هذا انما يصح اذا كان الفاعل فاعلا بالايجاب لا بالاختيار ثم ان كان فاعلا بالايجاب وقيل بمباينتها له لزم الاقتران خاصة
ولو قيل بعدم مغايرتها لزم الاتحاد ويكون التعبير بانها من اللوازم انما هو بملاحظة تاخرها عن العلة رتبة ويلزم منه قول
بالمباينة والمغايرة اذ الشيء الواحد لا يصح فرض تاخره عن نفسه رتبة ولا تاخر بعضه عنه لانه ح ليس بواحد ولا فرض العلية و
المعلولية ولا اللازمية والملزومية لكونهما من ملزومات المغايرة وعدم تصور الانفكاك بينهما الا بلحاظ حال الربط فانهما
من هذه الحيثية لا يتصور الانفكاك او ان الاثنينية اعتبارية فانها عندهم يقولون هي من حيث المفهوم يعني ان كونهما اثنين
من حيث تغاير المفهومين وفي الذات واحد والكل ليس بصحيح فان لحاظ الحيثية لا يوجب الاتحاد ولا عدم تصور الانفكاك
في غير حال اللحاظ وتغاير المفهومين اذا كان في الشيء المتحد في الخارج وفي نفس الامر يوجب كذب الذهن فصدق تغاير المفهوم
يوجب التعدد او الاعتبار من اقسام الحوادث الواقعة فان الذات الواحدة لا يمكن اعتبار تعددها الا من جهة الصفات او الاجزاء
او الجزئيات الطبيعية وكل ذلك مناف لوحدة الذات او اخذت فيها على نحو الحقيقة فانه لو اعتبر ما ليس بواقع متحققا انه واقع
متحقق اما في الاكوان او الامكان لم يكن ذلك الاعتبار صحيحا وان كان في الاكوان او الامكان كانت الذات متعددة اما
خارجا واما حكما وليس واحدا مما هو هكذا الواحد بسيط في الحقيقة بل هو متعدد متكثر وقوله بيانه ان الفاعل اما ان يكون
لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون جوابه ان الفاعل مؤثر في المعلول بفعله لانه لو كان مؤثرا بنفسه لذاته فالتاثير ان كان متاخرا عن
المؤثر رتبة كان هو من الفعل كما هو المعقول والواقع وان لم يكن متاخرا كان هو الذات بكل اعتبار كانت الذات فعلا ويلزم
منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل انواعه واصنافه وافراده ان تكون الذات فعلا وهو يستلزم فاعلا يحدثه ويحدث
به ويقيمه ويقيم به وان كان غير الذات لزم تعدد القدماء وتكثير الامثال الازلية وايض لو كان مؤثرا لذاته لاختلفت احواله
لان التاثير متاخر عن المؤثر ولو في الفرض والاعتبار ولو بالمفهوم فحالة التاثير بعد حالة الذات في نفسها والمتغير الاحوال
ومختلفها حادث بلا خلاف ولو كان فيما يعلمه وقوله فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد اخر جوابه لا بد
من اعتبار قيد اخر وهو الفعل اي المشية والارادة والابداع كما قال الرضا عليه السلام اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقوله لم
يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع جوابه ان ما فرضه المصنف من كون الذات البحت فاعلا لم يكن فاعلا اذ لو فرض
ذلك لزم ما قلنا فلا بد من قيد يسند الفعل به اليه وهو المشية والارادة اعني الفعل وليس المجموع فاعلا بل الفاعل مثال الذات
البحت بفعله اعني المشية والارادة والمعلول يستند الى الفعل والفعل احدثه الفاعل بنفسه اي بنفس الفعل واقامه بنفسه
فهو قائم بالفاعل قيام صدور وبنفسه قيام تحقق اي قياما ركنيا والمعلول قائم بالفعل قيام صدور وباثر الفعل قيام تحقق
اي قياما ركنيا وليس المعلول مستندا الى الفاعل لذاته ولا الى المجموع بمعنى صدوره من كل من الفاعل والفعل على سبيل التعاقب
او التبعيض والتوزيع او من القدر المشترك بينهما والفاعل على الحقيقة ليس هو الذات البحت والا لزم ما قلنا سابقا من انه يكون

بمكان اثنين يتصور الانفكاك بينهما
٤٣٤

فاعل

فاعلا المعلول واحد غير منتهى التمام على الدوام بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول وهو الذى عنيناه بمثال الذات اعنى
الصفة العنوانية والمعلولات ينتهى الى الفعل كما قال مقتدانا امير المؤمنين عليه السلم انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى
شكله وشكل المخلوق هو الفعل لانه مخلوق ولان هيئة المخلوق من هيئته كما قلنا بان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب
لانها تنتهى الى الفاعل وقوله الى ان تنتهى الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا جوابه ما قلنا انه لا تكون الذات فاعلا وانما
الفاعل مثالها الا ترى زيدا مرة يفعل ومرة لا يفعل ولو كانت ذاته بنفسها هى الفاعلة لكانت الفاعلية عين حقيقتها فلا
يتحقق الا فاعلة ولكنها اذا لم يفعل فهى الذات حقيقة واذا فعلت فهى ح قد لبست ثوبا اعنى المثال الذى هو ظهورها بالفعل
اى فعلها لما ظهرت وذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد والقائم من زيد اذا فتشت عن حقيقته وجدته اسما لفاعل
القيام لا لذات زيد فهو فى الحقيقة مصاغ من فعل زيد للقيام ومن القيام الذى هو اثره فجعل اسما لفاعل القيام ومثاله
كالحديدة المحماة بالنار فان ذلك فاعل الاحراق لا الحرارة التى هى فعل النار هى المحرقة والحديدة محلها الحامل لها فالفاعل فى
بالله سبحانه ينتهى عنده الكلام الى امر يكون هو بفعله فاعلا لا بذاته وقوله ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه و
حقيقته لا بامر عارض له جوابه ان الفاعلية لا يتحقق بذات الفاعل كما لا يقال ان المقابل للمرآة هو الفاعل للصورة وانما
تتحقق للشىء بكونه فاعلا بفعله ولذا سمى بالفاعل وليس كون الفاعل فاعلا بفعله يلزم منه انه ليس بتام لاحتياجه فى فاعليته
الى الفعل كما نبه المص عليه بقوله كل فاعل تام لان الشىء لو تحققت له الفاعلية بدون الفعل وتوقفت فاعليته على الفعل
اتجه كلام المص لكن الذات البحت لا يتصف بصفات الخلق لذاته وهى صفات الاضافة اى التى مفاهيمها تنشأ عن الارتباطات
كالفاعلية فانها تقتضى فعلا ومفعولا والخالق والرازق والمعطى وما اشبه ذلك فان صفات الاضافة صفات الخلق ولا
يجوز ان يتصف بها الحق تع والفاعلية انما يوصف بها من يفعل وفعل نعم الذات البحت متصفة بمعنى الفاعلية ولا فعل و
لا مفعول ومعناه هو القدرة والعلم وكل سائر صفات الخلق فالذات بنفسها تامة وفوق التمام بمعنى الفاعلية الذى هى
ذاتها اعنى القدرة والعلم المطلقين فلا يلزم من قولنا ان الفاعل لا يفعل بذاته والا لما كان فاعلا وانما يفعل بفعله نسبة
الاحتياج والنقص فان قلت يلزم على قولك انه تع لا يوصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر لان مفاهيمها اقتضائية
الاضافة فالعلم يقتضى عالما ومعلوما وكذا الباقى وهذا خلاف ما عليه كل العلماء والحكماء والعقلاء قلت نعم الامر كما قلت
فان العلم المقتضى معلوما والقدرة المقتضية مقدورا والسمع والبصر وغيرهما لا تصح ان يوصف بها تع لانها صفات فعلية
وانما يوصف بمعانيها وهو العلم والقدرة وكذا يوصف تع لذاته بمعنى الخالق وهو القدرة والعلم ولا يوصف لذاته بالخالق لانه
من صفات الافعال واما اذا سمعت عنهم يقولون هو سبحانه عالم يريدون به العلم الذى هو ذاته وهو تع لذاته عالم ولا معلوم وقادر
ولا مقدور واما المقتضى للاضافة يقولون هو سبحانه عالم فهو من صفات الافعال لا توصف به الذات البحت وكذا الفاعل
فافهم ان وفقت للهدى فهمت والله سبحانه ولى التوفيق ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه وقوله
فاذا اثبتنا ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وهو بذاته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير جوابه لم يثبت من هذا
شىء وانما الثابت انما يحكم بفعله فاعل وانه موثر نعم لو كانت مصداق للحكم عليه بانه يقتضى لذاتها الفاعلية او التأثير
لكان فاعلا فى الازل ومؤثرا فى الازل وقد ثبت ان الازل هو الذات البحت فاما ان يكون مؤثرا فى ذاته او يكون فى ذاته
شىء غيرها يكون مؤثرا فيه ان يكون الازل شيئا غير الذات قديما فتعدد القدماء فيكون وقتا او مكانا والتأثير فيه نفسه
باحداثه او بعضه او يكون فيه غير الحق فتعدد القدماء فيكون محلا او وقتا لما احدث فيه وقوله فيثبت ان معلوله من لوازم
الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته وجوابه انه لم يثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية بل الثابت فى نفس الامر ما
سمعت حكاية بعضه من كلامنا وفى قوله المنتزعة عنه تصريح الى ان الاشياء عند المص ان لم نقل انه لم يرد انها اجزاء منه
تنقطع وتنفصل منه بعد ذلك اللزوم بذاتها او تنتزع منه صورها واشباهها مع بقاء حقائقها كلا فى رتبة من الذات
انما تنفصل من حقائقها التى فى ذاته كانفصال النار من الحجر بالزناد وانفصال اللفظ من النفس او تنحط منها صورها واشبا
حها واظلتها مع بقاء حقايقها فى ذاته متحدة بها او قائمة بها قيام عرض او معلقة به تعليق الظل بالشاخص وفى كل



ذلك

ذلك تثبت بالمغايرة ويثبت التضايف فتجويزه لهذه الوحدة حين تجويز القوم المشائين ولهذا قلنا من حيث لا يشعر وقوله
المنتزعة عنه صريح فى اخذها من الذات بحث وقوله المنتسبة اليه يحتمل لاحد الوجوه التى ذكرناها فى كيفية الانتساب وقوله
بسنخه وذاته صريح فى انّ الاخذ بالانقطاع وهذا هو المرجو من جناب المص من الوقوع فى ذات الله سبحانه وتعالى ثم نرجع الى
كلامه فى هذه الرسالة فنقول فقوله والتوفيق يعنى انّ الوحدة الحاصلة من توافق شيئين فى جهة تكون غير حقيقية كوحدة
توافق الاربعة والستة فى التصنيف فانّ النصف فى نفسه وان كان واحداً الا انه منسوب الى متغايرين فلا تكون حقيقية
فلا يصدق عليه فاقول انّ جميع الوحدات التى ذكرها تكون صادقة عليه تعالى على ما قرره من كلامه ليس منها شئ يخرج عن
الحقيقية التى عناها من كلامه حين اثبت التلازم بين الذات ومعلولاتها واحال تصور الانفكاك بينهما ومنعه لذلك
ممنوع بما يلزم من اعتقاده الذى اثبته وبرهن عليه **قال** بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته الا انّ
وحدته اصل الوحدات كما انّ وجوده اصل الوجودات فلا ثانى له وكذا علمه الوحدانى نفس حقيقة العلم الذى لا يشوبه جهل
فيكون علما بكل شئ من جميع الوجوه وهكذا القول فى جميع صفاته الكمالية **اقول** هو تريد ان وحدته مغايرة
لجميع الوحدات كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة وبين وجه لذلك انّ وحدته تعالى مجهولة الكنه كذاته وما سواه معلومة الكنه
ثم بيّن انّ وحدته المجهولة الكنه اصل لساير الوحدات يعنى انها اسطقس جميع الوحدات كما انّ وجوده كذلك اصل لجميع الوجودات
وعلمه ايضا اسطقس لجميع العلوم وقدرته وساير صفاته اصول لساير صفات الخلق وقوله كذاته لا يريد به انّ الوحدة
فى نفس الامر لذاته وانما الذات لما كانت معروفة عند الكل بانها مجهولة الكنه والوحدة لم تعرف بذلك عند الكل وانما
يعرف ذلك العارفون بالله من انّ وحدة ذاته هى عين ذاته فشبهها فى هذه المجهولية بها ومراده انها هى والامر الواقع
كذلك نفسانى كون وحدته المجهولة الكنه اصلا لجميع الوحدات الحادثة كما انّ وجوده تعالى اصل لجميع الوجودات الحادثة وكذلك صفاته
كلها اصل لصفات خلقه وهذا هو المعروف من مذهبه ومذهب اتباعه القائلين بوحدة الوجود الا انهم يقولون
معطى الشئ ليس فاقدا له فى ذاته فاذا قلت لهم الحجر فى ذاته والثمر قالوا نعم بوجه اكمل ونحو اشرف وربما مثل بعضهم ذلك بالنار
فى الحجر فانها كامنة فى الحجر كذلك الاشياء كامنة فى ذاته وكما انه اذا حك الحجر بالزناد خرجت النار وهى مثال الكامنة لا ذاتها
بحيث اذا خرجت نقص كم الكامنة وفقد الحجر شيئا مما هو كامن فيه بل الظاهر مثال الكامنة نزل من الكامنة ولم يفقد الحجر
شيئا مما فيه كذلك ذوات الاشياء وصفاتهم اذا نزلت من غيب الذات فاذا نزل مثالها وشبحها وما فى الذات باق فى رتبته
لم يتحول ولم تفقده الذات قال المص فى المشاعر فى كيفية علمه تعالى بكل شئ فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته
تعالى حضور كل شئ فما عند الله هى حقائق المتاصلة التى نزل هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال انتهى وقال الملا محسن
فى الكلمات المكنونة فانّ الكون كان كامنا فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر ولما امر تعلقت ارادة الموجد
بذلك واتصل فى راى العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون
فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الا عينه الثابتة فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول وقابليته للكون
وصلاحيته لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولكن بالحق وفيه او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه
ذات الاسم الظاهر والفاعل بعينه هو القابل فالعين الغير المجعول بعينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى
يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصحّ انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى وحينئذ الزمناهم
بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدم لانّ ما لا يمكن تصور انفكاكه واحد وتلك الوحدات التى نفاها اشياء
معلولة له فهى لازمة لذاته لا يمكن تصور انفكاكها وما لا يمكن تصور انفكاكه بسيط فهو واحد بوحدة حقيقية لانّ الذات
واحدة والنقوش كثيرة كما قالوا والزمهم اثباته وانفوا والاعتراف بما انكروا ولزمهم ان تكون تلك الوحدات المجهولة الكنه لانها وحدته المجهولة
الكنه وقد صرحوا بكونها معلومة الكنه فيلزمهم اما كون معلومة الكنه مجهولة الكنه او رفع الجهالة بالكل او خطاء قولهم
فى الكل وذلك لان وحدته عندهم اصل الوحدات كلها كما ان وجوده اصل الوجودات وعلمه اصل كل المعلوم وكذلك
ساير الصفات ويرون انّ الوحدة حقيقة واحدة وكذا الوجود والعلم والقدرة وغيرها فاصل الوحدة التى لا يشوبها

الكثرة



شيء غيرها هي وحدته عز وجل وهي عين ذاته تعم وساير الوحدات شؤن لها فانها اختلطت بما عرض لها من نقايص مراتب
تنزلاتها من غير ان تلحق تلك النقايص لها لذاتها بل هي في ذاتها مبراءة عن شوب النقايص وكك صرف العلم الذي لا
يشوبه جهل وصرف القدرة التي لا يشوبها عجز وصرف الوجود الذي لا يشوبه عدم وكذا ساير الصفات ما خلص وصفا
فهو الواجب تعم وما كان مشوبا فهو ما يمكن ان ينسب الى الممكن من غير ان يلحق الشوب شيئا لذاته منهما فما ثبت للوجودات
من الوجود ثبت للوحدات من الوحدة الحق ولساير العلوم من العلم الذي هو حقيقة العلم ولساير القدر من القدرة التي هي
صرف حقيقة القدرة وهكذا ساير الصفات ويرد على قوله هذا كل واحد منها ما يرد على الوجود صرفه ومشوبه على قوله
على قوله ما اوردناه ونورده واما على ما نقوله نحن تبعا للائمة ع من ان الذات البحت لا يلزمها شيء ولا يلزم شيئا ولا تكون
فعلا ولا ارادة ولا مشية لئلا تكون مستندة الى غيرها او مستندا لغيرها ولا تدخل مع غيرها تحت مفهوم ولا في قيد لفظ او
معنى بل هي مبراة من كل ما يجوز على غيرها فلا توصف الا بالوحدة الحقيقية التي لا يكون منشاها متوقفا على شيء غيرها وقوله
وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم الخ يريد به ما يريد في الوجود وقد بينا بطلان ارادته ومقصوده فيما تقدم وفي
شرح المشاعر وغيره اذ علمه الوحداني هو ذاته الحق سبحانه وليس في ذاته الحق شيء غيره ولا يكون مطابقا لشيء ولا مقترنا بشيء
ولا واقعا على شيء والعلم الذي يشير اليه المص موما يفهمه وهذا يجعله مطابقا للمعلوم وواقعا عليه ومقترنا به ولا شك ان
كل ما يكون مفهوما لاحد من الخلق او مطابقا لشيء او واقعا عليه فهو محدث وكك ساير الصفات وقوله فيكون عالما
بكل شيء الخ صريح في ان علمه الذاتي البحت متعلق بكل شيء ومطابق لكل شيء وواقع على كل شيء لان المفهوم من العلم ذلك اذ
لو لم يكن متعلقا بالمعلوم ومطابقا له وواقعا عليه لم يكن علما به ويلزمه اما ان يكون العلم في الامكان لان المعلومات كلها
ممكنة او المعلوم في الازل لان العلم في الازل ويجيء هنا ما ذكرنا قبل من كون الازل ظرفا او محلا للغير من قديم او حادث و
المعلوم المقطوع به ان الازل هو الذات الحق عز وجل وهو العلم الحق عز وجل فلا يكون وقتا لغيره ولا محلا لحادث ولا قديم و
يجيء على كون العلم في الامكان كون الازل في الامكان وبالعكس بالعكس وكلاهما محال ولا يلزم من قولنا هذا كونه غير عالم
بها بل هو عالم في الازل بها في الامكان فالعلم في الازل لا يخرج عنه لانه هو الازل ولو جاز ان يخرج منه كان ممكنا والمعلومات
كلها في الامكان لا يخرج منه ابدا والتعلق بها في الامكان مع وجودها لا قبله وهذا هو العلم الاشراقي واذا اردت ان
تتصور هذا فنضرب لك مثلا وهو انك سميع حقيقة ولم يكن احد يتكلم فيسمع كلامه فاذا وجد من يتكلم سمعت كلامه حين
تكلم لا قبله ولا يقال قبل كلامه انك اصم لست بسميع بل انت سميع ولكن لم يوجد مسموع فاذا وجد المسموع تعلق السمع به ووقع
عليه وهذا التعلق والوقوع لم يكن قبل المسموع لانه نسبة واضافة يوجد بوجوده ويفقد بفقده وانت على حال سميع كل ٤
بغير اختلاف في حال سمعك وبعده وقبله ومثله خروج الصورة منك في المراة لم يكن قبل المراة ولا بعدها والمنطبع فيها
اشراق منك لم تختلف حالتك قبل الانطباع وبعده ولم يتجدد لك حال ولا اضافة ولا نسبة وانما المتجدد حال الانطباع
فالاضافة والنسبة والتجدد للمنطبع في المراة فافهم المثال وترق منه الى معرفة الحق المتعال في مراتب التعريف ومعارف التوصيف
واشرب صافيا ودع عنك ترهات الصوفية لانهم يقولون بعلمها في الازل مع ان المعلوم اذا لم يكن شيئا كيف يعلم ما ليس بشيء
ولكنهم يقولون هي في الازل اشياء واعيان ثابتة في الازل ولهم اختلافات في ذلك الثبوت والتحقق فمنهم من يجعلها كالحصة
النوعية من الجنس فان حصة الانسان من الحيوان لم يكن محدثا لها وهي عينه باعتبار وغيره باعتبار والى هذا المعنى اشار الملا محسن
في الكلمات المكنونة فيما تقدم مما نقلناه عنه في قوله فالعين الغير المجعولة عينه تعم ومنهم من يجعلها شؤنات ابرزها من ذاته
او شؤنات برزت من دون ابراز وصور علمية معلقة به تعلق الظل بالشاخص او هي صور لذاته يخلعها تارة ويلبسها
اخرى الى غير ذلك من الوساوس الشيطانية ثم اذا كانت في الازل فان كانت غيره تعددت القدماء ان قالوا بقدمها و
كان الازل محلا للحوادث ان قالوا بحدوثها وان قالوا كما في الكلمات المكنونة هي عينه فلم يعبرون عنها بالمغايرة والكثرة
ويقولون هو هو وان قالوا هي غيره فلم جعلوا غيره عينه وجعلوا الرب عبادة جزءا ان الانسان لكفور مبين قال
قاعدة عرشية كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام

والامعان

والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كون ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقاً
لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امراً عدمياً ولكان كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت
ان موضوع الجيمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى عدمي به يكون ليس ب وغيره
من الامور المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة مطلقاً وكل ما هو بسيط الحقيقة فغير
مسلوب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة بها هو كذا فثبت ان
البسيط كل الموجودات من حيث الوجود لا من حيث النقايص والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً وحضورها
عنده على وجه اعلى واتم لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطاً بمادة فافهم يا حبيبي واغتنم اقول كل ما هو
بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء اي بكمال بساطته التي لا يمكن فيها فرض التعدد والكثرة كل الاشياء لانه بحكم عكس
النقيض امر وجودي لا يسلب عنه شيء كما ذكره في المشاعر باطل بعين ما استدل به فانه انما استدل على ذلك بانه اذا سلب عنه
شيء واخذ ذلك السلب في مفهوم لزوم التركيب فنقول له بسيط الحقيقة امر بحت لا امر يسلب عنه شيء لان قولك انه امر لا يسلب
عنه شيء مثل قولك انه امر يسلب عنه شيء اذ في الحالين يلزم التركيب فيلزم التركيب من امر وجودي وامر عدمي فيما فررت منه ويلزم
التركيب من امر وجودي ومن امر وجودي فيما التجأت اليه وهو لا يسلب عنه شيء والتركيب من الوجوديين اظهر في التركيب واقبح لان
لا يسلب نفي سلب وهو اثبات وانما البسيط انه امر بدون قيد على ان قولك فحيثية كون ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس
ب يصح اذا اخذت الحيثية ولكن لو قيل بنحو ذلك كما يذهب اليه المتكلمون وامثالهم من تقسيم الصفات الى ثبوتية وسلبية
فانهم اذا وصفوه بسلب مثل هو تعالى ليس بجسم ولكنهم لم يأخذوا حيثية السلب في مفهوم الثبوت فلا يلزمهم المحذور والذي
نذهب اليه تبعاً لساداتنا انا اذا وصفناه في التعريف عند التعبير بالاوصاف السلبية نجعلها احد وجهي الاعتبار كما قال الرضا ع
كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه يعني كنه معرفته تفريق بينه وبين خلقه اي تنزيهه عما يجوز على خلقه
وغيوره اي جميع عباراته من جميع ما يناله الادراك مما ينفي ويثبت فهو اوصاف ما سواه وتحديد لهم فقولك ليس بجسم تحديد
للجسم بالنفي وبالجسمية فافهم هذا ما نقول ظاهراً واما في الحقيقة فلا يعرف بنفي ما سواه اذ ليس معه شيء من السواء حتى يتميز
بنفيه وانما هو هو ولا يشتبه لشيء اذ ليس معه شيء لا في ذاته ولا في ازله لانه ذاته ولا في علمه لانه ذاته اذ كان العلم ثم ولا معلوم
فاذا وجد المعلوم وجد معلوماً واذا لم يكن شيء فما معنى معلوم ولا معلوم فاذا لم يكن شيء معه فما معنى قولك سلب عنه
اذ لم يسلب عنه نعم من كان يقول بثبوت الاشياء معه اعياناً ثابتة في ذاته او في علمه او في متعلقه به كما يقوله المصنف واتباعه
فيصح عنده القول بانه سلب عنه او لا يسلب لكنه يبطل عليه قوله بسيط الحقيقة للزوم التركيب على قوله سلب عنه ولا يسلب وعلى
قوله كل الاشياء فان ما هو كل ليس ببسيط كيف وهو يقول مركب الذات ولو بحسب الذهن ولا شك ان جميع عباراته
مقتضاها التركيب والتعدد بحسب الذهن وبحسب الخارج لا يخفى على احد الا من نظر فيهما نظر تقليد او من هو ناظر الى
من قال لا الى ما قال وقوله لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقايص فيه انا نقول ما هو من باب النقايص شيء او ليس بشيء
فان كان شيئاً فالله سبحانه خالقه فهو شيء داخل في الاشياء وان كان ليس بشيء فلا معنى لاستثناء ما ليس بشيء على ان المصنف
في الكتاب الكبير يذهب الى اتحاد الشيء والموجود وعدم تحقق الشيئية بدون الوجود في كل طور فالنقايص والاعدام
والامكانات باي اعتبار كان من الاشياء فان سلبها عنه كانت ذاته مركبة من سلوب اشياء مثل هو ليس بجسم وليس بمهية
وليس بنقص وليس بعدم فان هذه كلها موجودة اما عنده ففي الذهن واما عندنا تبعاً لموالينا عليهم السلام برئت الى الله
واليهم من خلافهم فهي موجودة في الخارج وما في الاذهان فاشباح واظلة منتزعة من ذواتها وموصوفاتها الخارجية
فان الله عز وجل جعل الذهن مرآة فاذا اردت ادراك شيء او تذكره مما ادركته ثم غاب عنك او عزب عن ذهنك التفتت
بمرآة خيالك وقابلت بها ذلك الشيء في مكانه ووقته فتجد مثاله قائماً هنالك في وقت الادراك الاول فتنطبع صورته
في مرآة خيالك ويستحيل ان تدرك شيئاً بدون ذلك ويأتي تمام البيان فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي
بعينها ما سوا عوارضها الخارجية كما زعموا بانك اذا تصورت النار كانت حقيقة النار اعني الحرارة واليبوسة الجوهريين

والتمام م
قوله ع





فی ذهنك بذاتها معراة عن الاحراق وانما فی ذهنك الصور المنتزعة من الخارجی ولذا لا تذکر شیئا او تتصوره حتی تلتفت
برءاة ذهنك الی مظنة کونه فی وقته او فی محله ووقته ان فی ذلك لایات لقوم یعقلون ومما یدل علی ذلك ما روی عن
الرضا علیه السلم کما تقدم وانما اذکره تمهیدا لتحصیله وتکریرا للتاکید لیثبت فی الاذهان ویطمئن قلوب اهل الایمان
قال ع کما رواه الصدوق فی اول علل الشرایع باسناده الی الحسن بن علی بن فضال عن ابی الحسن الرضا قال قلت له لم خلق الله
الخلق علی انواع شتی ولم یخلقه نوعا واحدا فقال لئلا یقع فی الاوهام علی انه عاجز ولا تقع صورة فی وهم احد الا وقد
خلق الله عز وجل علیها خلقا لئلا یقول قائل هل یقدر الله عز وجل ان یخلق صورة کذا وکذا لانه لا یقول من ذلك شیئا علی
الا وهو موجود فی خلقه تبارك وتعالی فیعلم بالنظر الی انواع خلقه انه علی کل شیء قدیر وقال جعفر بن محمد علیهما السلم کلما میزتموه
باوهامکم فی ادق معانیه فهو مثلکم مخلوق مردود علیکم والحاصل هذه الالفاظ الموضوعة بازاء هذه المعانی مثل نقص
وعدم وامکان وماهیة واشباه ذلك هل هی الفاظ مهملة او مستعملة فان کانت مستعملة فهی انما وضعت بازاء معان موجودة
وان کانت لم توضع بازاء معان موجودة فهی مهملة واجمع العقلاء علی انها مستعملة موضوعة بازاء معنی موجود ولو فی الذهن
وقد بینا الموجود فی الذهن واقول هذه الموجود فی الذهن من خلقها وکل الامور الاعتباریة بل ثبوت شیئیتها من خلقها
فان کانت مخلوقة لهم فقولهم هو کل الاشیاء یعنون کل الاشیاء من خلقهم سلبت عنه وان کانت من خلقه او من خلقهم کل
ولا تسلب عنه فالاستثناء لها غلط وعلی تقدیر فلا یکون کل الاشیاء وانما هو کل الاشیاء التی یعینها المص لان الاشیاء
وان کانت جمعا محلی بالالف واللام وقد نص العلماء علی افادته العموم لکن المص یرید بها العموم العرفی فان قلت انه یرید اللغوی
ولکن هذه لیست اشیاء حقیقیة وانما هی امور اعتباریة قلت قد بینا ان الاعتبار من عالم الخلق وان هذه الامور اشیاء
مخلوقة غایة الامر هل هی مخلوقة لله ام مخلوقة لهم والله خلقکم وما تعملون وقوله فانك اذا قلت ج لیس ب فحیثیة کونه ج
ان کانت بعینها حیثیة انه لیس ب فقد قلنا علیه انه لا یلزم ذلك بل یجوز ان یکون کونه لیس ب لا یتحد بکونه ج فیکون کونه
لیس ب مستند الی فعل کونه ج او اثر فعل او لبعض احواله بحیث لا یکون جزء ماهیته کما قلنا فیما تقدم فی الصفات السلبیة من
کون السلب راجعا الی نفسه او الی متعلقه اعنی المسلوب علی نحو ما اشار الیه الرضا ع بقوله وعنوره تحدید لما سواه وقلنا علیه
ایضا انما یصح السلب ولا سلب فی مقام یمکن فیه الثبوت اذ النفی فرع الثبوت ولو ذهنا وامکانا ووجود غیره فی مقام ممتنع ذهنا
وخارجا وفی نفس الامر بکل اعتبار فیسلب ولا یسلب وحکمهما انما یصح فرضه فیما یصح تحققه وفی مقام الذات یمتنع فرض وجود
شیء ولو عقلا فسقط اعتبار قوله هذا عند اهل الاعتبار وقوله حتی یکون ج بعینه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته فقد قلنا
علیه انه لا یجب ذلك اذا سلب عنه شیء لجواز ان یکون مصداقا لهذا السلب بنفس الصفة والفعل والاثر کذات زید انما تکون
مصداقا للقائم بنفس الظهور بالقیام ومن حیث الفعل واثره اعنی القیام واما اذا اخذت السلب فی مهیة الذات کان المسمی
ای الذات هو الثبوت والنفی وعلی هذا لا یبقی یکون الثبوت مصداقا للنفی الا مجازا فی التعبیر بل یبقی ان الذات مصداقا للثبوت
والنفی وعلی کل تقدیر انما یضر لزوم الترکیب علی قولنا واما علی قوله فلا یضر لزوم ذلك اذ مصححات ذلك عنده کثیر منها ان الکثرة
نقوش ولا یضر ذلك مع اتحاد الذات ومنها ان الوحدة الحقیقیة تستهلك الکثرات ومنها ان الاشیاء شئون حاصلة له حصولا
جمعیا وحدانیا لا یقدح کثراتها وترکیباتها فی وحدة الحق وبساطة الحقیقة ومنها انها عوارض له باعتبار مراتب تنزلاته وامثال
هذه العبارات الباطلة ومآلها الی معنی واحد کما تقول الشجرة واحدة بلحاظ وحدتها وکثیرة بلحاظ اغصانها وورقها وثمرها و
کلامهم علی هذا ناقص فینبغی لهم ان لا یقولوا لیس کمثله شیء بل کل شیء مثله وبهذا یتم کلامهم وکانی بك ایها الناظر فی کلامی هذا
تنکره وتقول انهم لا یقولون بهذا وکانی بك اذا قلت لك اسمع قول شاعرهم کل ما فی عوالم من جماد ونبات وذوات نفوس
صور لی خلعتها فاذا نازلتها الا ازول وهی حوار انا کالثوب ان تلونت یوما باحمرار وتارة باصفرار لسکت ولا ترد جوابا
وقوله فکانت ذاته امرا عدمیا یرید بان الذات اذا کانت مصداق لیس ب کانت مصداقا لعدم وکذا قوله ولکان کل من عقل
ج عقل لیس ب وفیه ان التعبیر عن مراده ان یقال ان الذات تکون مصداقا للاثبات والنفی لیس علی نحو توزیع ولا علی
نحو تغایر بل المجموع منها فیکون الذات وجودا وعدما فیلزم ارتفاع النقیضین ای لا وجودا ولا عدما او اجتماعهما ای وجودا

وعدنا وح هنا دقيقة تعالت عن التميز بالكنه وهو انا قد قررنا مما دل عليه عباده عز وجل ان كل ما يجوز عليهم يمتنع عليه
وكل ما يمتنع عليهم يجب له سبحانه فيجب في حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة فنقول هو عال دان بجهة واحدة قريب بعيد
كك ويجب له ارتفاع النقيضين وهو عين اجتماعهما فنقول هو لا عال ولا دان ولا قريب ولا بعيد الا ما كان مما
هو من صفات الخلق لانه يمكن في حقهم فلا يجتمع له ثم ذلك ونقيضه فلا نقول عالم جاهل لا عالم ولا جاهل متحرك ساكن
لا متحرك ولا ساكن لان صفات الخلق فيهما التضاد حقيقة وصفات الحق سبحانه لا تضاد فيها حقيقة اذ لا يمكن اعتبار كثرة
فيها مط فعال ودان وقريب وبعيد التي تجوز على الخلق لا تجوز على الحق ثم لا سمى ولا ضدها فلا نقول هو عال كعلو زيد
دان كدنوه لانهما في الجهة وهي لا تجوز عليه ولا نقول هو قريب كقرب زيد وبعيد كبعده لانهما في المسافة ولا عالم كعلم
زيد ولا جاهل كجهله لانهما في ثبوت الغير وعدمه فلزوم كون الذات وجودا وعدما وصفه بصفات خلقه لانه في المتضاد
في الحقيقة لا من حيث لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما اللذين ينسبان الى الحق ثم بل هما منسوبات الخلق ولو اريد
بهما ما يصح عليه ثم اي الوجود الذي يصح عليه والعدم الذي يصح عليه جاز وليس وصفه بالعدم مع الوجود من اخذ نفي
الغير في كنه الذات لان ذلك النفي مما لا يجوز عليه وما يجوز عليه هو الوجود بالاثبات اي اثباته باياته والعدم الوجود
بالذات فانه عز وجل مقصود بذاته لكل ما سواه وموجود باياته لكل من خلقه ويراه اذ ليس للوجود والعدم معنى
في حق ذاته المقدسة غير هذا واما معناهما المعروف عند الخلق فهو انما يصح على فعله وعلى مثله الاعلى المشار اليه بقول الحجة في دعاء
شهر رجب يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء وقوله فثبت ان موضوع الجميع مركب
الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون ب قد اشرنا فيما ذكرنا ان معناه عنده اولازم كلام ليس صح
ان مدلول ج غير مدلول ليس ب ليصح التركيب في قد صرح به في قوله مركب الذات وظاهر قوله ولكان كل من عقل ج ليس ب عقل صح
عدم مغايرتهما مع دلالة ج على الثبوت ودلالة ليس ب على النفي وبين الكلامين تباين لان ظاهر ان كل من عقل ج عقل ليس ب عقلي صح
اتحاد المفهوم او اتحاد المصداق وكلا الامرين ينافي التركيب في كلا الشقين في الاول يستلزم التركيب فيه قوله ولو بحسب الذهن
يدل على ان التغاير في المفهوم خاصة مستلزم بعدم الوحدة الحقيقية وهو عند نالك واما عندهم فقد يكون على نحو لا
ينافي الوحدة الحقيقية فانظر الى كثرة الاضطراب في اقوالهم واعتقاداتهم وقوله وغيره من الامور المسلوبة عنه يدل على
ان الامر المسلوب عنه يوجب التركيب وينافي البساطة الذاتية فيجب ان لا يسلب عنه ذلك الامر ويراد من هذا الامر كل وجود
وعليه يكون غيره ما ليس بوجودي والا كان من باب النقايص والاعدام وغيره في كلامه معطوف على ما الكلام فيه وهو سيطل
استثناؤه فيكون كل ما يصدق عليه اسم الشيء داخل في حكم سلب عنه ولا يسلب عنه كما ذكرنا سابقا فافهم فقوله فثبت ان البسيط
كل الموجودات من حيث الوجود والتمام فيه ما قررنا ان البسيط هو المنزه عن كل شيء من الموجودات والا لكان مركبا من تضايف
نسبته اليه وحصوله له كما قال امير المؤمنين عليه السلام وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث الخ وكل شيئين بينهما
نسبة الاقتران بالاجتماع والافتراق وفيه ايضا ان قوله من حيث الوجود والتمام ترجيح من غير مرجح اذ الوجود والعدم المقابل
له والتمام والنقص وما اشبهها من الاشياء كما تقدم وقد قدمنا ايضا على ان هذه العبارات كلها انما تصح لفظا ومعنى
على فرض ان معه غيره في ازله وبعد ثبوت قدمه وبعد ثبوت وحدته وتفرده في كل رتبة ومقام هو هو بالضرورة يمتنع فرض سلب
او لا يسلب كما قال الرضا ع في جوابه لعمران الصابي حين قال يا سيدي هل كان الكائن في نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلم معلوم ام
انما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا ولم تكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة الى نفي
ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها افهمت يا عمران قال والله يا سيدي فان قلت ان المص يقول بمعنى الحديث لانه لا نعم ع
يثبت شيئا ينافيه والامام ع انما قال وليس هناك شيء يخالفه قلت قوله ع لا ينفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها
ينافي ما يقول لان مراده ع عدم وجود شيء معه اصلا لا وجود شيء لا يخالفه حتى يصح قول المص كل الاشياء لانى اسئلك
هل يعلم شيئا موجودا في الازل غير ذاته ام لا يعلم فان كان لا يعلم شيئا موجودا غيره تعالى كان ما قلنا وان كان يعلم شيئا

موجوداً غيره وجب عليه في علمه لنفسه بجد بما علم منها ليتميز عن الغير فراده عليه السلام ان ليس معه غيره ليحتاج الى تميز نفسه
منه وقوله وهذا اثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً يريد به علمه بها على وجه كلي ازلي عنده وهو مع كونها ذوات الاشياء
غير مغايرة لذاته لانها علمه بها الذي هو ذاته قال الملا محسن في رسالته التي وضعها في كيفية علمه تعالى لانه علم الحق قال
فللاشياء وجهان وجه الى الحق سبحانه وهو من هذا الوجه حاصل له متحقق عنده حاضر لديه في الازل حصولاً جمعياً
وحدانياً غير متكثر ولا متغير باق وبالجملة على ما يناسب ذاته عز وجل وصفاته وانما الوجه الاخر اليها وهي من هذا الوجه
لم تحصل ولم تتحقق ولم توجد الا فيما لا يزال وجوداً متفرقاً متكثراً متغيراً انا فانا وبالجملة على ما يناسب ذواتها انتهى
فتكون الذات عندهم واحدة في الازل للاجمالي فاقدة للتفصيلي فما في الازل غير مغاير للذات عندهم اذ الاشياء لا تسلب
عنه في الازل بخلاف ما في الامكان فيكون غير عالم في الازل بما في الامكان فما تعلمه نحن مما هو من وجه التفصيلي وقال المصنف بعد
هذا وحضورها عنده على وجه اعلى واتم يريد به ما اراده مهره فكان عالماً في الازل عندهم بنصف المعلومات لان المعلومات
عنده في الازل يعلمها بعلمه الذي هو ذاته بلا مغايرة بينها وبينه ولا تكثر تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ومذهبنا تبعاً
لمذهب ساداتنا ائمتنا عليهم السلام انه في الازل الذي هو ذاته وليس يعلم اذ لا غير ذاته لا الازل الحادثة المخلوقة عالم ولا معلوم اي
هو عالم ولا معلوم يعني لم يكن في الازل معلوم غيره لان الازل هو ذاته وليس في ذاته شيء نعم لك ان تقول هو عالم في الازل
بها في الحدوث والامكان وليس لك ان تقول هو عالم بها في الازل فتكون هي في الازل وانما هو سبحانه في الازل عالم
بذاته ولا يعلم في الازل غيره فلما وجدت الاشياء في الامكان في امكنة حدودها وازمنة وجودها وقع العلم عليها اذ لا يقع العلم
على غير شيء والا لكان جهلاً قال الصادق عليه السلام كان الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته
ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور وتفهم هذا الحديث الشريف فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على
المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور وتفهم هذا الحديث الشريف وانا اظن انك تعترف بان
جعفر بن محمد عليه السلام يعلم وانه اعلم منهم بالله وبعلمه سبحانه واذا اثبتوا الاعيان الثابتة في الازل واثبتوا علمه تعالى بهم في الازل
على سبيل الاجمال كانوا قد جعلوا ذات الله محلاً لغيره وانه يعلم بعض المعلومات لان الذي في الازل هو الاجمالي واما التفصيلي
الذي هو اشرف من الاجمالي فلم يحصل عندهم لله سبحانه في الازل فهو فاقد له تعالى ربي تعالى ربي لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وقوله وحضورها عنده على وجه اتم يريد انها حاضرة في ذاته على وجه اتم واشرف بحيث لا يكون منها تكثر في الذات
ولا مغايرة كما هو رايهم في قولهم معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته وقد تقدم بعض الكلام معهم في ذلك وياتي وقوله
لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطاً بمادة يريد ان العلم بسيط لانه اذا اراد انه حقيقة الوجود لا يمكنه
ان يجعله مادياً او مخلوطاً بها فيكون قد جعل في ذات الحق سبحانه مادة لاستلزامها التركيب فاذا اشترط في الوجود الذي هو
العلم عدم الثبوت بالمادة كان هو حقيقة العلم وصرف العلم وهو العلم الازلي لان الوجود المخلوط بالمواد والنقايص حادث
ليس هو حقيقة الوجود وليس هو حقيقة العلم ونحن نقول له العلم بها حضورها عنده فان اراد حضورها عنده كل شيء في مرتبة
وجوده من ملك الله سبحانه كما ذهب اليه نحن .:. وان علمه بها هو عين ذلك الحضور الذي هو نفس كونها كان عالماً بكل شيء
وصح لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء وان اراد بحضورها عنده كونها في الازل وانما قيل عنده لان وجودها مترتب
على وجوده فله التقدم الذاتي وذلك الحضور لاجل كونه في الازل لا يكون مخلوطاً بالمادة لتقدس الازل عن المواد لزمه ما قلنا
سابقاً من كونها قديمة ومخلوطة بذاته ومقرونة به او كونه محلاً لها وكون المواد والمخلوط بالمواد غير معلومة له في الازل فيكون
فاقداً لها وقد قال ان معطي الشيء غير فاقد له فان قلت انه قال انها في ذاته بنحو اشرف قلت هو ما يعنون به من الوجه الاجمالي
بقينا في الوجه التفصيلي والنحو الاحسن لم يكن على قولهم معطياً له وهو فاقد له فقول الملا محسن في الرسالة المذكورة في اولها
الحمد لله العليم الحكيم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض مناقض لقوله انه لا يعلم في الازل الا الاجمالي
ويقول المصنف لان حضورها عنده على وجه اعلى واتم بشرط ان لا يكون مخلوطاً بمادة لان من لم يكن علمه الا بالمجملات وبشرط
ان لا يكون مخلوطاً بمادة لا يكون عالماً بكل شيء بل ببعض دون بعض بخلاف ما اذا قلنا انه تعالى متفرد في ازله ليس معه غيره فهو

عالم



عالم ولا معلوم لان علمه عين ذاته ولم يكن في ذاته ولا مع ذاته شيء ليكون معلوما فاذا وجد الشيء وقع عليه العلم ومثاله كما اذا
شعلت سراجا في الهواء فانه لا يقع عنه شعاع على شيء فاذا وجد كثيف ظهر النور عليه ولم يكن النور معدوما بل هو موجود ولكن
المستنير معدوم فاذا وجد المستنير ظهر النور فانه على هذا التقرير يكون عالما بكل شيء لكن الشيء المعلوم لم يوجد في ذاته
وانما وجد خارج الذات فافهم يا حبيبي واغتنم وقد قال المصنف هذا اللفظ ونحن وهو قد عرضنا بضاعتنا وكشفناها بين يديك عليك٢
فانا اقول هذا قول محمد واهل بيته الطاهرين والمصنف يقول قال الفارابي وحميت الدين فاختر لنفسك ما يحلو وقد بسطنا
الكلام في جوابنا للملا محمد الدامغاني ايده الله تعالى وفي شرح المشاعر فما خفي عليك هنا فاطلبه من هناك قال قاعدة
مشرقية واجب الوجود واحد لا شريك له لانه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهي القوة والشدة لانه محض حقيقة الوجود
بلا حد ونهاية كما علمت اذ لو كان لوجوده حد او تخصص بوجه من الوجوه لكان تحدده وتخصصه بغير الوجود فكان له محدد
قاهر عليه ومخصص محيط به وذلك محال فهو تمام كل وجود ولا خير الا وفيه اصله ومنه نشوه وهذا هو البرهان على توحيده
اقول قوله واجب الوجود محكم لا اشكال فيه اما انه واحد فلان ما زاد عليه يوجب النقص في كل منهما لكون كل منهما
محصورا بالآخر اذ قولك هو غني عن كل شيء لا يستلزم الغنى المطلق بل قد يلزم منه احتياج ونقص اذا فرض آخر لان الآخر ان
كان محتاجا اليه ثبت التوحيد وثبت الغنى المطلق وان كان مستغنيا عنه قلنا كونه محتاجا اليه اكمل من كونه مستغنيا عنه فكونه
مع وجود المستغني عنه ناقصا هذا في شان ذاته وفي شان فعله ان كان كل ما سواه معلولا له حصل الغنى المطلق والكمال
الحق وان وجد شيء لم يكن معلولا له وقد ثبت ان احتياجه اليه وكونه معلولا له اكمل في حق فعله لعمومه كان نقصا فاشار سبحانه
الى المعنى الثاني اذا لذهب كل اله بما خلق اي لو كان اله غيره لاستبد كل صانع بمصنوعاته وتميز كل صنع بتميز صانعه و
مقتضى الكامل المطلق ان يستند كل ما سواه اليه فيقع التدافع بين صنعي الصانعين في كل مصنوع فاذا لم يكن احدهما صانعا
لكل شيء فان كان لنقص في نفسه وفعله كان مصنوعا وان كان لتعلق صنع الآخر به كان عاجزا او كان مصنوعا والوجهان جاريان
فيما لو كان بعض الصنع في المصنوع الواحد او وقع الصنعان فيه او ارتفعا عنه فدل قوله تعالى على هذه المعاني بالمطابقة وبالتضمن
وبالالتزام واشار سبحانه الى المعنى الاول بقوله تعالى ولعلى بعضهم على بعض واما انه تعالى لا شريك له ففي اربعة امور الاول توحيد الذات
لان الحق منحصر في الازل والازل هو ذاته اذ لو كان ظرفا له لكانا قديمين ازليين لهما ظرف قديم وهكذا فيتسلسل فاذا كان الازل
ذاته لم يكن سوى الازل الا المصنوع المستند الى صانعه في كل شيء اي في كل ما يصدق عليه اسم الشيء وليس له ضد لان الازل ليس شيء
غيره الا الامكان والامكان وما فيه مصنوع له تعالى والمصنوع لا يكون ضدا والا لما صدر عنه لان الضد هو المقابل واما الممتنع بمعناه
مصنوع له تعالى وما يريدون منه ان قصدوا متصورا فهو مخلوق لله تعالى وما في اذهانهم صورة ذلك سواء اشاروا بذلك الى
حق ام الى باطل فان كان حقا فالله موجد كل خير وان كان باطلا فالله خلقه بمقتضى اوهامهم المبطلين على حد قوله تعالى بل طبع الله
عليها بكفرهم فافهم كي تسلم وتغنم وان لم يكن متصورا فليس شيء وليس هذا على حد الامتناع الامكاني فان الامتناع الامكاني
مخلوق كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او الحكم على اختلاف الثقلين والذين يزعمون انهم
يتصورون شريك الباري سبحانه غلطوا لان الذي يتصورونه ما اشرع من هبل واللات والعزى وما اشبهها حيث
جعلوها المشركون شركاء وورد نفي الشريك اي ما جعله المشركون شريكا توهموا هذا المعنى فيتصورونه وليس الممتنع شيئا
ولا عبارة عنه الا ما استعمل في الموهوم الممكن اذ لو كان شيئا يعلمه الله تعالى حيث يقول قل اتنبؤنه بما لا يعلم في السموات ولا
في الارض وقال تعالى وجعلوا لله شركاء قل سموهم ام تنبؤنه بما لا يعلم في الارض والثاني توحيد الصفات بمعنى ان معاني
صفاته ليس فيها شريك فليس له شريك في حيوته اذ لا موت فيها ولا في علمه اذ لا جهل فيه ولا في قدرته اذ لا عجز فيها وهكذا
سائر صفاته قال تعالى ليس كمثله شيء والثالث توحيد افعاله بمعنى انه سبحانه تفرد بايجاد الشيء لا من شيء فلا يخلق احد سواه بشيء
من المواد قال هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقال تعالى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات وقال تعالى
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار والرابع توحيد عبادته بان لا يعبد الا هو ولا يتوكل الا عليه ولا يرجو الا اياه
ولا يخاف الا اياه فالموحد في العبادة لا يجد في كل مقاصده وسره وعلانيته الا الله فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا



ولا يشرك بعبادة ربه احدا فاذا وجد العارف من وصفه تعالى ومعرفة الوحدة الحقيقية فى المراتب الاربعة ظهر له انه تعالى تام الحقيقة
كامل الذات لانه بذلك اللحاظ فى كل المراتب الاربعة لا يفقد كمالا ولا يحتمل الزيادة اذ كل كمال فمن فيضه فلا يكون متناهى القوة
والشدة لان التناهى يستلزم غيرا وذلك اما ان يكون اياه او يكون عنه فلا تتناهى شدته وقوته على اصطلاح القوم
من تسمية الوجود اذا كان تعالى حقيقة الوجود كان ما يفرض نهاية ان كان وجودا فهو تلك الحقيقة او صادر عنها وان لم يكن
وجودا لم تكن نهاية فان ما لم يكن وجودا ليس شيئا وهو قول المصنف لانه محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية كما علمت وقوله اذ
الوجود لو كان لوجوده حد او تخصص بوجه من الوجوه لكان تحدده وتخصصه بغير الوجود يريد به انه لما كان حقيقته كان الحد المتخصص
المفروض غير الوجود اذ لو كان وجودا لكان داخلا تحت تلك الحقيقة ولكنه غير الوجود وغير الوجود محتاج الى الوجود فيكون ما
هو محتاج اليه قاهرا له ومخصصا له ومحيطا به وهو محال اذ لا يحيط به ما فى تقومه محتاج اليه وهذا ظاهر وقوله فما من كمال وجودى
ولا خير الا وفيه اصله ومنه نشوه الخ اقول فيه اعلم ان الكمال على ثلثة اقسام القسم الاول الكمال الحقى وهو الذات الحق عز وجل و
القسم الثانى الكمال الحقيقى وهو الكمال الفعلى وهو ما ينسب الى الفعل والمفعول الاول اعنى الحقيقة المحمدية وما يشتق منها وهو
المثال والاية والوجه المسمى بالعنوان والقسم الثالث الكمال الممكن وهو ما يكون من صفات العقول والنفوس والاجسام والمص
واتباعه يزعمون ان القسم الاول هو منشا القسمين الاخرين وهو المعنى عندهم بنحو اشرف يعنى ان كمال العقل هو فى الذات الحق
عز وجل بنحو اشرف وهو كمال الذات او من كمال الذات على الاحتمالين وهو قوله فيه اصله ومنشاؤه اى فى الواجب اصله يعنى اصله
هو ذات الحق او انه منشاؤه فالاول كالحروف من الالف والثانى كالنار من الحجر والعلة فى ذهابهم الى هذا ونحوه تقديرهم للكون
والنشو بمقتضى افهامهم وقياسهم له على ما يعهد عندهم هوى انفسهم ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله فاخبرنى ايها
الناظر فى اى كتاب رووا هذا عن نبيهم محمد صلى الله عليه وآله وفى اى حديث نقلوه عن اهله ولكنهم لما سمعوا ما وصل اليهم من اهل الحق من
ان الله سبحانه خلق كل شىء وفيها اشياء لا تدركها عقولهم وقالوا انه عز وجل خلق الاشياء لا من شىء فاستبعدت عقولهم
ان يكون شىء لا من شىء وانما يكون الشىء من الشىء فلما نظروا انتهت عندهم العلل الى علة لا علة لها وهو ذات الله عز وجل فقالوا
ما قالوا وليست القدرة الباهرة بايجاد شىء من شىء لان ذلك شان قدرة المخلوق العاجز وانما القدرة الباهرة بايجاد الشىء
واحداثه لا من شىء وايضا قد ذكرنا مكررا ونذكر انه يلزم على قولهم انه يلد لان هذا المعنى الذى يشيرون اليه احد اصناف الولادة
وقد ذكرنا ايضا اذا انشاها من ذلك الاصل الذى هو ذاته او من ذاته كان مختلف الاحوال اذ حال الذات قبل الاخراج مغاير
لها بعد الاخراج لان البارز ان كان هو بعينه هو الكامن خلت الذات واختلفت الحالات وان كان غيره فالبارز ان كان من
ظهور الكامن وشعاعه فحالة الاشراق غير حالة عدمه وان لم يكن من ظهور الكامن وشعاعه لم يكن منه وانما كونه لا من شىء
وقوله وهذا هو البرهان على توحيده يريد به ان كونه محض حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية بحيث لو فرض من الاعتبار غيره فهو اما
منه واما عنه والا كان محدودا بذلك الغير متناهيا وهذا برهان محكم على التوحيد كما ذكر وان لم يصح قوله منه او عنه لانه يريد
الابتداء والتبعيض والتنزل والظهور وهذه عندنا باطلة فى حق ذاته تعالى وانما يصح فى خزائنه الامكانية **قال**
فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو تعدد لكان المفروض واجبا محدودا لوجود ثانى الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود حيث تحقق
وجود لم يكن له ولا حاصلا منه فائضا من لدنه فحصلت فيه جهة عدمية امتناعية او امكانية فكان زوجا تركيبيا كالممكنات
ولم تحت حقيقة الوجود الذى لا يشوبه حد وعدم هذا خلف فثبت انه لا ثانى له فى الوجود وان كل كمال وجودى رشح
من كماله وكل نعمة من لوامع نور جماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر فى تجوهر ذاته اليه **اقول** فلا يمكن تعدد
الواجب الحق لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى نفس الامر لانه لو تعدد ففرض اثنين فما زاد لكان المفروض واجبا اولا بالنظر
الى من فرض معه محدودا بذلك المفروض فنقول هو الا المفروض ثانيا فكان فى المفروض واجبا جهة امكانية او امتناعية
بان يكون هو ويمكن ان يحيط بكمال المفروض معه او يمتنع فيكون ذاته مركبة مما هو بالفعل ومما هو بالامكان او بالامتناع و
المركب لا يكون واجبا لما فى ذاته من انتظار والتوقع وهو قول المصنف لوجود ثانى الاثنين فيكون منتهيا الى كمال الثانى اذا
لم يكن كمال او عنه فيكون فاقدا ناقصا لانه اذا تحقق وجود وكمال مغاير ان له ولم يكونا له ولا عنه وكان فاقدا لهما غير محيط بهما



نوجوده وكماله مقيداً ان بذلك الغير فيكون ذاته منتظرة متوقعة لما يمكن ويمتنع وقوله ولا فاتضامنه يشير به الى ان الكمالات
والوجودات الممكنة فائضة من ذاته وقد بينا فى كثير مما كتبنا ان جميع الكمالات الممكنة ليست كمالات حقيقية وانما هى نقائص
فى ذواتها وانما سميت كمالات فى الممكنات لكونها فى الحقيقة اجزاء والات لذوى الحاجات يكون فاقدها محتاجا اليها وبها
يدرك حاجته فسميت لهذا كمالات والا فهى نقائص وكذلك الوجودات الممكنة على حد واحد فاذا كانت نقائص وحقائقها من
حيث ذواتها اعدام فكيف يكون فائضة من الذات الكاملة كمالا غير متناه فى الغنى والتحقق الذاتى ان هذا الا اختلاق فلو حصل
تحقق او كمال غيره اى ليس له ولا عنه لتركبت ذاته كما قلنا مما به هو من الواجب له وبما هو فاقد له فيكون كسائر الممكنات ولم يكن
تحت حقيقة الوجود الذى لا يشوبه حد وعدم اى لم تكن حقيقة الوجود الصرف صادقة عليه هذا خلف فثبت ان لا ثانى
له اى ليس غيره فى الوجود والمصنف يريد بان الواجب تع لا ثانى له فى مطلق الوجود وهو غلط ونحن نريد انه لا ثانى له فى الوجود
الحق ذلك لامتناع التعدد فى الوجود الحق ولا ثانى له فى الوجود الممكن اثر فعله فلا ينسب الى رتبته كما لا ينسب القيام الى لان الممكن
رتبة زيد فلا يقال انه ثان لزيد قال وثبت ايضا ان كل كمال وجودى رشح من كماله هذا مثل سائر كلماته وليس يصح الا اذا اريد
ان كل كمال فيما سواه وهو المدلول عليه بقوله كل كمال وجودى رشح واثر من فعله لم يفض شئ منها من الذات لا بانفصال ولا
بالاشراق ولا بالتنزل والظهور واما اذا اريد ان شيئا منها كعلم زيد فائض من ذوات الحق بالانفصال او بالاشراق او بالتنزل
وعلى اى معنى فرض فهو باطل لانه نقائص لا يصح فى دين الاسلام انه تع محل لها او انها جزء منه او حصة كحصة النوع من الجنس والشخص
من النوع او انها اشراق من ذاته سواء فرض انه قطعها او ميزها او افاضها ام كانت كلت باصلها الغير المجهول فعل ذلك
بالله سبحانه ام كانت لغير تكوين ام غير ذلك على اختلاف انظارهم وكذلك قوله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله فانه فى مراده
وفى مرادنا كالكمال وكالوجود وقوله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر فى تجوهر ذاته اليه كسائر اقواله وقولنا فيه كسائر
اقوالنا لان الاشياء تحقق بموادها وصورها فموادها التى يسمى بالوجودات وصورها المسمى بالماهية اخترعها عز وجل
بفعله وايجاده ليس من اصل متحقق قبل الاختراع وليس لها ذكر كونى قبل ذلك الا بما هى ممكنة فى العمق الاكبر فجميع الاشياء
وما لها وما اليها وما ينسب او يضاف اليها تنتهى الى فعله وجميع اياته ناطقة بذلك لكل من له اذن واعية منها انك اذا ضربت
بيدك او بخشبة على الارض مثلا حصل لذلك صوت فتدبر من اين اتى هذا الصوت مع العلم الضرورى بان الاشياء اذا
وجدت من شئ انما توجد من نوعها وليس فى يدك والخشبة ولا فى الارض صوت بخلق ذلك الصوت الذى سمعته منه وانما
خلق اى مادته لا من شئ وليس من الهواء لان الهواء ليس فيه صوت فان قلت انك قلت ان الاشياء لا توجد الا من نوعها
والهواء نوع الصوت قلت ان النوع يتحقق فى فرده بلا تغير كالانسان فى زيد بخلاف الهواء فانه لو كان نوعا للرملى الملغى المعروف
من النوع لكان الهواء بنفسه هو الصوت وانما المتشخص فى الصغر والكبر والقصر والطول كما اذا تلفظت تلفظا صغيرا حكاية
للفظ كبير فيكون اللفظ هو الهواء كالتنفس بدون صوت واذا دققت فى اسفل حوض ماء يسمع الصوت وليس ثم هواء نعم الهواء
هو محله اى محل قيامه فهو من جملة مشخصاته والمشخصات خارجة عن النوع والا لم يتحقق النوع اصلا فالنوع تؤخذ منه مادة الشخص
وصورته وتؤخذ من الجنس مادة النوع والصوت مادته مخترعة لا من صوت وصورته من الكبر والصغر والطول والقصر مخلوقة
منه اى من نفس الصوت من حيث هو كما خلق الانكسار من نفس الكسر من حيث نفسه نعم اذا فتشت عن حقيقة صورته وجدتها
محدثة من هيئة الدق فان الدفع هو الفعل الذى به حدث الصوت وقد بينا مرارا ان هيئة المفعول من هيئة الفاعل كما ترى
ان هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب ومنها النور الظاهر من السراج فانه حدث من مس فعل النار اى حرارتها ومن دهنها
الدهن الذى حدث من تكليس حرارة النار التى هى فعلها وليس فى النار نفسها ضياء ولا فى حرارتها ويبوستها ضياء ولا فى
الدخان ضياء فمن اى شئ خلق الضياء وهكذا جميع الاشياء وبالجملة مذهبنا فى هذه الامور تبعا لمذهب ائمتنا وساداتنا
ان الحق عز وجل لا يكون ذاته مبدء شئ مما سواه فى كل شئ وان كل ما سواه اثر فعله لم يكن له ذكر ولا اسم ولا رسم قبله بحال من
الاحوال بل كل شئ منها ولها مخترع واثر لفعله فكل شئ سواه ينتهى الى ايجاده وصنعه وقوله فهو اصل الوجود وما سواه تبع
له يريد به ان ذاته تع لما كانت حقيقة الوجود كان ما سواها من كل الوجودات تابعا لتلك الحقيقة فى التحقق بها اى تحقق

كلية



# الكلام في بيان مذهب ذوق المتألهين

كل شيء بنفس تحقق الذات فلا تحقق لها الا بتحقق الذات وبهذا المعنى يكون الاشياء اعراضا قائمة به قيام عروض وقد قال
في المشاعر في الاستشهاد على ثبوت الوجود مستشهدا بكلام الحكماء انهم قالوا ان وجودات الاعراض في انفسها وجوداتها
لموضوعاتها او وجود العرض بعينه حلوله في موضعه انتهى وهو تمثيل بينهم لوجودات الاشياء وقيامها بالوجود الحق وهذا
وقولهم منطبق على التشبيه بالثلج والماء وقد ذكرنا قبل قول شاعرهم اناكالثوب ان تلونت يوما باحمرار وتارة باصفرار فتكون
ماسواه تعالى مفتقر في تجوهر ذاته اليه من هذا القبيل وكل هذا من فروع القول بوحدة الوجود وكلها اراده وباطل ليس
من الحق في شيء بل الحق ان ماسواه مفتقر في تجوهر ذاته الى صنعه والى امره وصنعه فعله التي قامت به قيام صدور وامره اول
مخلوق صدر عن فعله قامت به الاشياء قيام تحقق فيما ماركنيا لان وجوداتها من شعاع وجوده فافهم **قال** وهم وان
ان اوهن الطرق واضعف الحجج على التوحيد طريقة بعض المتأخرين نسبوها الى ذوق بعض المتألهين حاشاهم عن ذلك
مجهول الكنه — يبتنى على كون مفهوم الوجود المشتق امرا شاملا عاما وكون الوجود شخصيا حقيقيا لكنه قالوا يجوز ان يكون الوجود
الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه
فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه ومعناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب
اليه ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار **اقول** هذا الذي جعله المص اوهن الطرق ادقها وامتنها وان كان فيه تقصير
من جهة التعبير ولعل من نسبوه اليه عبر عن مقصوده على نحو الرمز بنوع التمثيل كما اذا قلت زيد مثلا شخص حقيقي وذات
متحققة فاذا اردت ان تعبر عن بعض اثاره الفعلية او الانتسابية قلت الزيادة اشتققتها من لفظ اسم زيد فتحققها
بنسبتها بالاشتقاق من لفظ اسم زيد لان هذا اللفظ حقيقة اعني الزيادة انما تقومت بمادتها التي هي صورة مادة اسمه
صورة — يعني ان الزاي فيها زاي زيد وياءها صورة يائه ودالها صورة داله والفها تولدت من الياء وهاؤها اجتلبت من
عوارض المقام وهو التأنيث ولو لم يرد التأنيث او المبالغة لم يؤت بها فاذا تدبرت الزيادة وجدتها متقومة بالانتساب
الى اسم زيد يعني الاشتقاق منه وقد قلنا فيما مضى ونقول فيما يأتي ان شاء الله وقلنا في اكثر كتبنا ان هيئة المخلوق من هيئة
فعل الله تعالى والفعل يجري في المفعولات على حسب قوابلها كما قلنا ان هيئة الكتابة في جميع حروفها وتجوهرها اذا نسبتها
الى الوجود الحق عز وجل وتحققه سبحانه الا كوجود لفظ الزيادة وتحققها وتذوقها من لفظ اسم زيد ولله المثل الاعلى في
مثل ضربا الذي هو المصدر المشتق من ضرب الذي هو فعل زيد وضربا معنى اشتقاقه وحقيقته ان ضاده صورة ضاد ضرب
وراءه صورة راء ضرب وباؤه صورة باء ضرب فزيد في هذا المثل اية الذات الحق عز وجل وضرب الذي هو فعل زيد
اية مشيته تعالى وضربا الذي هو المصدر اية مفعوله فوجود ضرب بسكون الراء انما هو عبارة عما اشتق من ضرب بفتح الراء
فاذا جعل الحكيم الوجود شخصيا حقيقيا يعني ذاتا بسيطة واحدة تشخصها بما هي ذات لا غير قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى
بقوله مجهول الكنه وجعل وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه اي ان حقيقة وجود كل موجود كالمعنى الاشتقاقي
من اسم الذات على نحو ما اشرنا اليه من التمثيل والتبيين وانما عبر بالموجود على ارادة المعنى الاشتقاقي على طريقة الرمز والتمثيل
لم يكن طريق اقوى ولا ادق ولا اصح من طريقه ولا امتن من تحقيقه الا انه لوح لسر الله لا لآل الله فلقاه من لا يلقاه وقول
المص فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها ليس بشيء لان العارف لا يطلق الموجود بهذا المعنى المتعارف على الذات
اتمام — البحت اذ هذا المعنى المتعارف يطلق على الاثبات يعني انه عز وجل موجود باثباته اي اثبات معرفته في العقول لانه تعالى كما قال
سيد الوصيين عليه السلم وجوده اثباته ودليله اياته نعم يطلق هذا اللفظ من حيث التسمية على ما هو كل شيء في رتبة صحة الاطلاق
وهذا القيد للاحتراز من تناول ارادة الذات البحت لانه تعالى لا ينطلق عليه عبارة ولا تميزه اشارة اذ كل ما ينسب الى شيء او ينسب
اليه شيء او يلحقه اقتران او افتراق فهو مخلوق والله سبحانه خالقه فافهم وقوله قيل قالوا يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء
اشتقاق الموجود الخ نقول عليه ان اراد القائل بقوله الذي هو مبدء اشتقاق الموجود انه باعتبار اشتقاق الموجود من اسمه
الذي سمى به نفسه لخلقه على نحو ما اشرنا اليه كما هو ظني به وان كان يتوهم الناقلون منه خلاف ما اراد كان صوابا لان تلك نسبة
تحقق الموجود وكونه من فعل صانعه بل تلك النسبة هي نفس كونه وتحققه اذ لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللغوي وان اريد



# الكلام في بيان مذهب المتألهين

بها اللغوي فنسبة كونه وتحققه الى الوجود الحق نسبة كون ضرب بسكون الراء وتحققه الى ذات زيد والمصنف فهم من تلك النسبة النسبة اللغوية والمنسوب ذات الموجود والمنسوب اليه ذات الحق سبحانه ولا شك في بطلان ذلك بهذا المعنى اما الذين نقل عنهم فالله سبحانه اعلم بما ارادوا وكل المتألهون الذين نقل اولئك عنهم الآن ظني ان هذا مرادهم وهو اما ان النسبة هي الاشتقاق من الاسم كما اشرنا والاسم هو الفعل والاشتقاق اخذ الذات من هيئة الفعل اي اخذ ماهية الموجود او اخذ مادته من اثره واما ان النسبة اللغوية ويراد ان نسبة تحقق الموجود وكونه الى الوجود الحق كنسبة الضرب الذي هو المصدر في التحقق والكون الى ذات زيد واما اذا اريد ما فهم المصنف فباطل وهو الذي ذكره بقوله ومعناه احد الامرين من الموجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه ولعل توهمهم ان الوجود امر قائم بذاته يشير الى ما وجهنا به الكلام المنقول عنهم **قال** ثم بالغوا في امر سهل المؤنة وهو ان الوجود لو كان قائما بذاته لصح اطلاق الموجود عليه واهملوا ما هو ملاك الامر وهو ان ذاته تعم هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للاشياء بعض انحائه وافراده ام لا على ان هذا الباب مسدود عليهم حيث انه ليس للوجود المطلق الشامل للوجودات معنى الا الانتزاعي المصدري المعدود من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء **اقول** قوله وهو ان الوجود الخ يريد ان تخصيصهم الموجود بالحادثات لا معنى له بل ان كان الوجود الذي فرض قائما بذاته متحققا صح اطلاق الموجود عليه واذا صح ذلك لزمهم كون مفهومه مشتقا منتسبا الى وجود قائم بذاته فلا يكون المفروض كونه قائما بذاته قائما بذاته ويلزم التسلسل بنقل الكلام الى القائم بذاته الثاني وهكذا وعلى كل حال يكون الموجود اعم من الحقيقة اي القائم بذاته ومن المنتسب اليه واقول قد ذكرنا في هذا الشرح وغيره ان ما يعقل من الوجود والموجود فانما هو حادث نعم يجوز ان يطلق من باب التسمية على العنوان و لقائل ان يقول يمكن الفرق بين الشيء القائم بذاته والقائم بغيره فيطلق الوجود على الاول بكونه محض الوجود او ماهيته هي وجوده بلا اعتبار مغايرة لا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر بخلاف الثاني فانه في الخارج وفي الذهن وفي نفس الامر وجود وماهية فهو موجود ولا يطلق عليه وجود الا بلحاظ ركنه الايمن او كونه بمعنى الصنع والاثر والنور بالمعنى الثاني من معنى الوجود والمهية كما تقدم والحاصل ان القائم بذاته انما يصح اطلاق لفظ الموجود بمعنى ما تفهم من الموجود على عنوانه من باب التسمية او على تعريفه تاويل معرفته باياته او وجوده باثاره وقوله واهملوا ما هو ملاك الامر بكسر الميم وهو ما به قوام الشيء يعني به ان مناط البرهان على ذلك يتوقف على تحرير المطلب وهو ان ذاته تعم هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للاشياء بعض انحائه وافراده ام لا يشير به الى نحو من انواع اسند لا له وكلامه يشير به الى ان ما نعنيه من الوجود الشامل الحقيقة ليس هو هذا المعنى الانتزاعي المراد بمعناه بالفارسية هستي فان هذا معنى مصدري ليس له مصداق خارجي وانما هو من الامور الذهنية واقول معنى كلامه هذا باطل من وجوه احدها ان كلامه في مواضع كثيرة من كتبه لا تأبى هذا ولكنه لما تبينه لرهنا وجده قبيحا فاعرض عنه وثانيها ان اهل هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغة من اللغات وانما اصطلحوا بوضع هذا اللفظ على شيء لا يعرفون له معنى الا الانتزاعي المصدري الاثم

وحيث كان هذا لا يقع الا صفة والصفة مسبوقة بالموصوف والموصوف ان وصف بالوجود قبل تحقق الوجود وجب اما ان يكون صفة او يكون الوجود هو الموصوف فيلزم على الاول التسلسل وعلى الثاني ثبوت المدعى وان لم يوصف بالوجود وجب ان يوصف بالعدم المنافي للتحقق هدتهم الحال الى اثبات كون الوجود اسما للذات الموصوفة ومن هنا يقولون ان الوجود عند العوام هو الكون في الاعيان وعند الخواص ما به الكون فاذا زوحموا في بيانه اضطربت عباراتهم ومقاصدهم فمن بين ناف او مثبت لمطلق شامل للواجب والممكن او لعام مصدري او نسبي او رابطي او لشيء لا يعرف واذا تتبعت كلماتهم ظهر هذا ونحن في كلامنا معهم لا بد لنا من استعمال هذا اللفظ الا انا نريد به في معنيين في المعنى الاول هو المادة والمهية هي الصورة وفي المعنى الثاني هو بتأويل الصنع والاثر والنور والماهية بتأويل هوية الشيء من حيث نفسه فكلام المصنف باطل للدور ان كلامه على كل معنى من هذه المذكورات وثالثها ان قوله من المعقولات الذهنية الخ ينافي قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقول الرضا عليه السلام المتقدم فاذا اثبت الكتاب والسنة شيئا كان قول كل ناف له باطلا والمصنف مع دقة نظره وشدة توغله سلك مسلك ارباب القشور من ان الشيء الموجود هو الثخين الغليظ كالجبل والانسان واما مثل المعاني والصفات فهي عندهم امور ذهنية ليست موجودة الا في الاذهان ولم يكن مخلوقة للرب الرحمن سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا ويأتي الكلام في هذا

المقام



# الكلام في ساير مذهب المتألهين

المقام انشاء الله ورابعها ان المثبتين لبطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه على ذات الواجب والممكن
واما اتصافه به بمعنى تحققه وثبوته فهو صادق عليه تعالى وعلى الممكن عنده وقد قلنا انه باطل اذا عني به الصدق على الذات من حيث
حصولها كما هو الثابت الجازم عنده لانه تعالى انما يوصف بهذا المعنى من حيث اثبات معرفته في قلوب المؤمنين كما قال امير المؤمنين ع
وجوده اثباته وخامسها ان المثبتين لبطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن انكر صدقه اي صدق المعنى المصدري
عليه عز وجل وعلى الموجودات وكانت عباراته في ساير كتبه مصرحة بذلك فمن ظاهره الى باطنه فكان قد وقع فيما فر عنه من حيث
لا يشعر فجعل ذلك الذي فر عنه عنوانا لما يريده من شيء واحد مطلق يصدق قويه على القديم وضعيفه على الحادث فقال
العام ع كما ياتي بعد هذا بل الحق ان هذا المفهوم الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق عنوان لامر محقق حاصل في الاشياء الخ فقد
فر بقوله من معنى باطل الى معنى ابطل اذ ربما يرد عليه لو قال بالاول انه اخطا حيث قال بالاشتراك اللفظي لجواز ان يصدق كثيرا
من الجاهلية بالله ولكنه جعل هذا عنوانا ليتمحض ان مراده بالاشتراك بين الواجب وبين الممكن الاشتراك المعنوي لان الاشياء
من سنخه تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله على ان هذا الباب مسدود عليهم يعني به باب كون الوجود المطلق الصادق
على الواجب وغيره انما هو الوجود الحقيقي لا الوجود الانتزاعي المصدري وقوله من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء يعني
خارجي نقول عليه زيادة على ما تقدم ليفهم من وفق للفهم والهداية هذه الامور الذهنية شيء ام ليست شيئا فان كانت
منتزعة من الخارجي شيئا فلا يخ اما ان يكون منتزعة من الخارجي اولا فان كانت فقد طابقها شيء وان لم تكن منتزعة فاما ان يكون ذاتا او صفة
فان كانت ذواتا فمن خالقها في الذهن فلا شك ان خالقها هو ربها فان قيل هو النفس او قيل هي صفة مع ان ايجاد صفة بلا
موصوف ممتنع عقلا ونقلا كما روي عن الرضا ع فتكون تلك كلها رادة لكتاب الله العزيز حيث يقول وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويقول تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فاذا
اخبر تعالى انه خلقها ووضعها في الذهن بقدر معلوم كان قوله لا يطابقها شيء باطلا وان لم تكن شيئا فجعلها اشياء في الذهن
ولا شيء باطل قال ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغوي او العرفي لفظا مشتقا ولم يفهم بعد مفهوم مبدأ الاشتقاق
وكيف يكون المشتق اعرف المفهومات ومبدأه اخفى المجهولات بل ممتنع التصور وكيف يكون المشتق معنى واحدا ومبداه
مترددا بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايضا اقول يقول
ليتني اشعر وهو العجب منه حيث جعلوا مبدأ الاشتقاق مجهول الكنه واشتقوا منه معلوم الكنه يريد الذي ينبغي ان يكون
مبدأ الاشتقاق معلوما ليتمكن من الاشتقاق منه وفيه انهم انما ارادوا من الشيء القائم بنفسه بمعنى الوجود المعنى الانتزاعي
المصدري لان ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى ليخفى في قولهم مجهول الكنه وجعلوا اثاره موجودة بالوجود المعروف و
هذا انما اطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه بل على جهة التعريف للمفهوم والسير الطبيعي في التعريف ان يكون
المشتق معلوم الكنه لقربه منهم ومجانسته لهم فيعرفون ما يجانسهم ولما كان المبدأ مجهول الكنه وذاته المجهولة الكنه ليست مبدأ
الاشتقاق وانما مبدأ الاشتقاق فعله واثر فعله اللذان لهما نوع مجانسة لهم فيحسن ان يطلقوا عليهما ما يعرفون وان ينسبوا
اليهما ما يكتنهون ولما كانا ليسا مبدأ للاشتقاق من كل شيء يصح ان تنسب اليه الفعل والاثر وانما يكونان مبدأ اذا انسبا الى الشيء
القائم بنفسه الذي هو مجهول الكنه اطلقوا عليه ما يعرفون ليتعين عندهم في كون فعله واثره مبدأ الاشتقاق لا ما نسبا
الى غيره فيجب بدليل الحكمة بل في العقل ان يكون المشتق معلوم الكنه والمشتق منه اعني علته التي ينتهي اليها معلوم الكنه ولو
بوجه ما ويجب ان يكون الشيء الذي يرجع الى حكمه كل شيء ولا يرجع حكمه الى شيء غيره مجهول الكنه والا لكان مدركا والمدرك
مجانس والمجانس يجب ان يرجع الى الغير المجانس والغير المدرك والرجل اللغوي والعرفي لا يمكنهما وضع لفظ بازاء ما لا يدركانه
لما تقرر من انه يجب ان يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لان الاسم كما قال الرضا ع صفة موصوف ولا شك في وجوب المناسبة
بين اللفظ والمعنى ولا شك في لزوم الاقتران بين اللفظ والمعنى والاقتران والمناسبة ممتنعان في حق الغني المطلق القائم بنفسه
فيجب ان يكون ما يتقوم به مبدأ الاشتقاق اخفى المجهولات وممتنع التصور نعم من يزعم ان الاشتقاق من نفس الذات لا من فعله
وامره كالمصنف اذا قبل منه هذه الاوهام الباطلة يصح ان يقول ما قال من كل ممتنع محال وقوله وكيف يكون المشتق معنى واحدا

ومبداه

## الكلام في بيان مذهب المتألهين

ومبداه مردد بين امرين احدهما تلك الذات المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول مجهولة ايضا مشتمل على
مغالطة وامور غير مسلمة واشياء مختلطة لو اوردنا تفصيل ذلك لطال الكلام مع عدم الفائدة وانما المهم بيان الحق اذ ليس
هذه الامور مختصة بقوله هذا بل كل اقواله او جلها من هذه المقولة ونحن نعلم انه لم يرد ذلك وانما هذا عنده طريق مستقيم
ونحن نقول عليه بنحو ما تقدم انهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقية وانما ارادوا الوحدة النوعية والجنسية واما
مبدؤه فهو النسبة الى فعله واثره لا غير واما الذات المجهولة الكنه فليست مبدا كما ذكرنا فليس المبدا متكثرا بالتردد عند
اهل الحق واما التردد بين الشيئين في المبدا فلا يكون الا على راى المصنف فيكون المبدا على الصحيح هو الذات المعلومة اعني الفعل
واثره فان قلت كيف يكون الفعل ذاتا وهو امر اعتباري او صفة على قولك قلت ان الفعل انما يكون عرضا قائما بالفاعل
قيام صدور بالنسبة الى الذات الحق لان هذه نسبة بالنسبة اليه تعالى واما بالنسبة الى اثاره التي هي المفعولات فهو ذات
متحققة تذوتت الذوات من صفة هيئته تذوتها فاذا نسبت تذوتت ذات زيد الى تذوت ذات الفعل الذي قلنا انه عرض
بالنسبة الى ذات الحق عز وجل كان جزء من الف الف جزء هي ذات الفعل والفعل هو ادم الاول وحواه هي امكانات الاشياء ووقته
السرمد ومكانه هو الامكانات المشار اليها وقوله والنسبة الى المجهول مجهول فيه ان النسبة اذا كانت الى ذات المجهول البحت
حيث يصح النسبة واما اذا كانت نسبة اشراق ونسبة تاثير فليست مجهولة بل هي معلومة كما نحن فيه لان النسبة ترجع في الحقيقة
الى الفعل والتاثير وهي معلومة فافهم ولا تصغ الى اوهام المصنف ومتابعيه اوراء من تقدم عليه **قال** بل الحق ان هذا المفهوم
العام الذي هو مبدا الاشتقاق الموجود المطلق عنوان لامر محقق في الاشياء متعدد حسب تعددها مقول بالتشكيك
عليها بالاشدية والاقدمية ومقابليهما واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود بلا شوب
شيء غير الوجود وهو اظهر الوجودات واوضحها بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره وقهره واستيلائه على المدارك والاذهان صار
محتجبا عن العقول والابصار ومخفية خفائه بعينها حيثية ظهوره وعلى هذا تبتنى مسئلة التوحيد وبه ينفتح باب لا يغيره
اصلا **اقول** يريد ان مفهوم الانتزاعي المصدري العام كما ذكره نقلا من كلام اولئك الناقلين عن بعض المتالهين وانه من
المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء الذي جعله اولئك شاملا لجميع الاشياء واجبها وممكنها ظل اعتباري لا تحقق له في
الخارج فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه بل الحق في المسئلة ان هذا المذكور عنوان اى دليل
واية لامر اى لوجود متحقق ثابت في نفسه في الخارج وهذا الوجود المحقق سار في الاشياء متعدد فيها بحسب تعددها بكل
نوع من انواع التعدد تعدد الاعداد في مراتبها او في معدوداتها وتعدد الانواع من الاجناس او تعدد الحصص النوعية و
الفصلية وتعدد الجزئيات وتعدد الاجزاء والحاصل انه اذا كان تعدده بحسبها فكل طور من اطوار التعدد جار في افرادها
وكل طور من التعدد الجاري في افرادها يجري في اطوار ذلك الوجود الساري في الاشياء كل بحسبه وهذا معنى كلامه وما يوافقه
من المعاني وقد قلنا ان الذي التجا اليه اسوء من الذي فر عنه لانه لم يرض بكون الوجود المطلق الشامل للواجب وللاشياء
ان يكون مصدريا ذهنيا انتزاعيا وحكم بان هذا عنوان بوجود ذاتي متحقق شامل للواجب تعالى وللاشياء بكل نوع من
انواع حقائقها واعراضها وصفاتها واسمائها وساير اثارها متحد بماهياتها على طبق ما هي عليه من الذوات والاحوال والاثار و
وصلوح الانتزاعي لذلك التعدد والكثرات المختلفة متحقق لكونه هو اكوانها في الاعيان اما الحقيقي الذي يزعم ان الانتزاعي
عنوانه فلا يصلح لشيء مما ذكر اذ ما يليق بالوجوب لا يليق الحدوث بمثله وقسيمه او جزئه او جزئيه فكيف تكون حقيقة واحدة
بعض افرادها هو الحق عز وجل وبعضها الجدار والحجر والشجر وتلك الحقيقة صادقة على ذوات تلك الافراد جميعها بالتواطي
وان كانت صادقة على ذواتها من حيث الكم والكيف بالتشكيك ففي المصنف الانتزاعي المصدري وشموله مع امكان توجيهه
الى نوع من الصحة واثبت الحقيقي الذي كان الانتزاعي عنوانه والعنوان وصف المعنون وصفته التي من عرفها فقد عرف
المعنون فيجري فيه كل ما يجري في العنوان والا لم يصح كون العنوان عنوانا ما هذا الا شيء تكاد السموات يتفطرن منه و
تنشق الارض وتخر الجبال هدا وقال ذلك الحقيقي الذاتي الذي هو حقيقة الاشياء اعني ما كان الانتزاعي المصدري عنوانا
له مقول بالتشكيك عليها بالاشدية والاقدمية ومقابليهما يعني ان ذلك الوجود الحقيقي يقع على جميع الاشياء واجبها

ومكنها



# الكلام في بيان مذهب المتالهين

وممكنها بالتشكيك فالفرد الواجب يق عليه ذلك الحقيقي بالاشدية والاقدمية شدة وقوة وقدما ليس لهما نهاية وليس
مدا لها غاية ولا يحتمل في شيء مما يصح عليه امكان الزيادة لا ذهنا ولا خارجا ولا في نفس الامر والافراد الممكنة يق على كل واحد
بنسبة مرتبة من الكون بالشدة والضعف وبالتقدم والتاخر والنقص والزيادة واقول اذا اراد به ما يريده نحن من كون
المراد بالوجود هو المادة صح قوله في كل ما يتعلق بالحوادث وبطل قوله في كل ما نسب الى الذات الحق تم مطلقا اي سواء
اراد به المادة ام غيرها وقوله واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق آه يريد به ان تلك الحقيقة الوجودية تحتها
افراد تصدق على افرادها بالتشكيك واكمل الموجودات واشدها هو الوجود الحق فيكون الوجودات الممكنة عنده افراد ذلك
النوع الذي سماه الحقيقة والواجب واحد منها الا انه قوي شديد خالص لا يشوبه شيء وهي غير خالصة بل مشوبة باشياء
ليست وجودات فيلزمه ان الاشياء كل واحد منها واجبها وممكنها اما ان يكون جزئيات تلك الحقيقة او اجزاء من ذلك الكل
وعلى كل تقدير يكون المصنف واتباعه من الجاعلين بينه وبين خلقه نسبا كما في قوله تم فيمن قال ان الملئكة بنات وجعلوه بينه
وبين الجنة نسبا والمصنف ايض قائل ان تلك الحقيقة الخالصة عن شوب النقايص هي الواجب تم فيكون من الجاعلين له من
عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين ويلزمه ايض ان هذه النقايص والاعدام والماهيات والمعقولات الذهنية ان كانت
اشياء فهي اما مخلوقة واما قديمة فان كان الوجود حقيقة لكل شيء فهو حقيقة لها فلا يكون نقايص بل قد يكون
متممة وقد قررنا في شرح المشاعر وغيره ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه واثبات
وجوده كما قال الرضا عم والاشياء بجميع اجناسها وانواعها وافرادها وابعاضها وصفاتها واحوالها وافعالها واقوالها كلها
كلها مركبة من وجود هو مادتها ومن ماهية هي صورتها فاذا خلق الله وجود شيء بقي في خزانة جنسه او نوعه او امكانه غير متميز
ولا متخصص ولا متشخص بل هو كالقطرة في الماء قبل انفصالها وكالحروف في مداد الدواة ولم يكن متعينا لذلك الشيء في نفسه
ولا عند احد من الخلق حتى يلبسه فعل الفاعل عز وجل ما قدر له من الصور المشخصة والحدود المعينة كما قال تم في اي صورة ما
شاء ركبك فاذا البس الكسوة ظهر في الاعيان وهكذا كل حصة من جنس او من نوع بل حقيقة هذه الوجودات كلها حصص
من اجناسها متميزة بالفصول التي هي الصور النوعية او حصص من الانواع تتميز بالحدود الهندسية والهيئات الشخصية بل حقيقة
تلك الوجودات عند من ينظر بنور الله اجزاء من كل لا جزئيات من كلي وانما هي كما في الباب والسرير والصنم من اجزاء الخشب
تتميز بالصور وعلى كل فرض فان كل وجود منها فانما كماله بتحققه وتعينه وذلك موقوف على هذه المعينات وهي اشياء وما
كونها اشياء الا بتحققها في مقاماتها وفي انفسها هي وجودات ومعينات نوعية فهي كحصص الخشب فانها في انفسها وجودات
ومعينات نوعية ثم يميز بعضها من بعض بالمعينات الشخصية فالتميزات النوعية والتميزات الشخصية فاذا انحصت عن حقائقها
وجدتها كلها وجودات موصوفية ووجودات صفتية وليس فيها شيء غير هذين اذ ما ليس بوجود ليس بشيء وان كان وجود
كل شيء بحسبه وما يظن انه نقص بمعنى عدم فهو ان كان شيئا فهو وجود مخلوق كغيره والا فلا شيء ولا عبارة عنه ودعوى
امتزاج شيء بلا شيء او تركيبه منه ومن لا شيء باطلة اذ الامتزاج والتركيب انما يكون من الوجودات وحيث ذهب المصنف الى ان الوجودات
المشوبة هي في ذواتها نفسها على ما هي عليه قبل الشوب وانما عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها للرتبة لا لذاتها
فعليه ان يكون كل ما تصدق عليه الشيئية وجودا بنسبته وكل ما هو وجود فهو لذاته باق على صرافة الوجود لذاته كما قالوا
في الماء في الثلج فتساوي جميع الاشياء فلا يكون للتخصيص فائدة بل على قوله كل شيء ازلي لذاته وانما ينسب الحدوث والامكان
في الافراد المشوبة من حيث لحوق عوارض المراتب لها وكل شيء منها غير محدث الذات وانما ينسب اليه الحدوث للعوارض
وعلى قولنا تبعا لقول مولينا عليه السلم كل شيء سوى الذات الحق عز وجل حادث لا من شيء اي لم تكن مادته ماخوذة من شيء قبله
غير مخترع المادة ليكون مصوغا من غير مصوغ فكل شيء منها لم يكن مذكورا قبل جعله ممكنا لا بكون ولا بامكان ولا بعلم
ولم يكن مذكورا قبل كونه الا بامكانه قال تم اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فالذي يزعم المصنف انه غير
الوجود ما هو حتى يعرفه فان كان قوله حقا بان الوجود هو حقيقة كل شيء فليس شيء غيره وان كان شيء ثبت غير الوجود فالوجود
لا يكون حقيقة لشيء فقوله هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء يلزم عليه ان هنا اشياء غير الوجود

وقد بينا



# الكلام في بيان رد مذهب المتألهين

وقد بينا ان الامور الذهنية والاعتبارية وامثالها ان لم تكن اشياء موجودة لم تكن اشياء تشوب غيرها ولا يلزمنا ما يتوهم انها غير موجودة او انها موجودة بالوجود فان الوجود موجود ولا يقول انما وجد بنفسه وغيره وجد به لان قولك انه وجد بنفسه ان تريد انه هو الايجاد فيلزمك انه فعل لا مفعول ام تريد ما به التحقق والقوام فيلزمك ما نقوله انه المادة ثم ابه ذلك ان الصورة في المرآت تقومت بمادتها فاذا قلت انما تقومت بقيومية المقابل للمرآت وهو وجودها هذا صحيح لكن تعرف كيفية التقدم وباي شيء كان ام لا فان كنت تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله وان كنت لا تعرف فانا على البيان والله سبحانه المستعان قد ذكرنا ذلك مرارا الا انه لغموضه وعدم التفات اكثر البصائر اليه خفي قبل البيان وبعده والآن اذكره ان الشيء يتقوم في مقابله بقاؤه بما تقوم به في ابتدائه وفي الابتداء تقوم بمادته وصورته ومن ايات هذا الصورة في المرآت وتمثلها للبيان اما مادة الصورة في المرآة فهي ظل المقابل المشرق على المرآت المنفصل منه ولم نرد بالمنفصل حصول الانفصال فيه وعدم اتصاله بالمقابل لانه ظل له ولو انفصل عنه فني وانما نريد ان الهيئة المتصلة بالمقابل المتقومة به قيام عروض لم تكن هي التي في المرآة بل التي في المرآت ظلها فهو متقوم بالمقابل اعني ذا الظل تقوم صدور ومتقوم بالمرآت تقوم عروض وهيئة الصورة اي صورتها هي هيئة المرآت من الكبر والصفاء والبياض والاستقامة ومقابلها وقد قلنا ان مادتها التي هي الظل القائم بالمقابل قائمة بما في المقابل قيام صدور واشراق فهي دائمة الاشراق والافاضة كاول المقابلة والمرآت دائمة الانتزاع بقابليتها والاستفاضة فكل بقائها ودوامها كاول حصولها ولم ارد التشبيه الا للتعبير بل المراد ان جميع احوالها في اوقاتها حال واحد يعني كل آن اول اشراقها وافاضتها وانتزاعها واستفاضتها اذ ما به الكون به المدد وكل مصنوع لا يتوقف الا على العلل الاربع الفاعلية وهي فعل الفاعل وهذه لا تدخل في هوية المحدث ولا في مفهومه لانه كحركة يد الكاتب لا تدخل في هوية الكتابة ولا في مفهومها والمادية والصورية ولا هوية له غيرهما ولا مفهوم له من غيرهما والغائية كالاولى اذ هما لوازم الوجود اي التحقق والثانية والثالثة للماهية بمعنى ان الشيء حقيقته وهويته لم يشذ عنهما شيء فيهما واما الاولى والرابعة فخارجان عن حقيقة الشيء بحقيقتها نعم هيئته صورة هيئة الاولى وصلوح هيئة الرابعة فالايجاد اي الاحداث من الاولى والتحقق والتذوت والشيئية من الثانية والثالثة ونعني بالعلة الثانية الموصوفة بالثالثة الصفتية فان فهمت كلامي هذا فهمت القيومية وما به التقوم والا فالى الله ترجع الامور وقوله وهو اظهر الوجودات واوضحها الخ يعني ان الموجودات الآثار والآثار وان ظهرت فانما ظهورها من فاضل ظهوره وهو سبحانه ظاهر بها انه محتجب عما سواه بما سواه كما ظهر لما سواه بما سواه قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وانما كان اظهر من كل شيء لان كل شيء اثر ظهوره والآثار والصفات مع انها هي الظاهرة تضمحل في ظهور الموصوف مثلها اذا اردت ان اخاطبك فاني لا اتمكن ان اتوصل اليك الا بواسطة صفتك لانها اقرب الي من ذاتك لظهورها فاقول يا قاعد فاخاطبك بالقعود مع اني غير ملتفت اليه الا بالعرض ولم اقصده وانما المقصود انت لما اريد منك لا من الصفة مع انك قد غيبتها بشدة ظهورك بها فانت اظهر عندي وعندك وعند كل من يسمع كلامي من صفتك وانما ذكر صفتك بالعرض اذ القعود اثر من ظلك ولو كان اظهر منك لكان هو المظهر لك لانه اذا اجتمع في مقام او رتبة ظاهر واظهر مترتبان اي احدهما عن الآخر او من الآخر او به كان الاظهر هو المظهر للظاهر واليه الاشارة بقول سيد الشهداء عليه السلام على ما نقله بعضهم في دعائه يوم عرفة قال ع ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا فلاجل ذلك لا يخفى على احد كيف يخفى على احد ولم يكن الاحد احد الا به لكنه عز وجل لفرط ظهوره لانه لا نهاية لظهوره لانه اظهر من نفسك لنفسك ظهور الايتام ولشدة قهره واستيلائه على المدارك والاذهان وغيرهما العدم امكان اجتماعهما معه في رتبته والمدرك للشيء يجتمع معه وملتق به احتجب بها عنها كما قال علي عليه السلام وبها امتنع منها وروي عن النبي صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ولما تجلى تقدم بجزء من شعاع نور العظمة والستر الكاشفين للجبل ولموسى ع جعله دكا وخر موسى صعقا وروي انه بقدر سم الابرة الى الدرهم وروي انه بقدر ثقب الابرة وفي صحيحة عاصم بن

جميعا



# الكلام في بيان مذهب المتألهين

حميد عن الصادق ع فيمن يدعي الرؤية قال ذاكرت ابا عبد الله فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزء من سبعين
جزء من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزء من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزء من نور الحجاب والحجاب جزء
من سبعين جزء من نور الستر فان كانوا صادقين فليملؤا من الشمس ليس دونها سحاب اقول والمراد من الستر اول مفعول (اعينهم ٢)
صدر عن فعله تعالى فاذا كان نور الشمس جزءا من ستة عشر الف الف وثمانية آلاف الف وثمان مائة الف جزء من نور الستر
الذي هو شعاع الستر وهو جزء من سبعين جزء من الستر فيكون نور الشمس جزءا من عشر الف الف وثمانية آلاف الف وثمانمائة الف جزء
من مائة واثنين وثلثين الف الف الف وخمسمائة وخمسة وستين الف الف وستمائة الف جزء من الستر والستر اثر فعله ومحله
ومتعلقه اذ لم يكن في الاكوان قبله اثر لفعل الله عز وجل وهذه الشمس لا تكاد تدركها الابصار لشدة نورها ووضوح ظهورها
فكيف يدرك في ظهوره سبحانه ولما كان في عز جلاله كما قال عبده المرتضى مولينا وسيدنا الرضا ع كنهه تفريق بينه وبين خلقه
كانت حيثية خفائه عن كل سواه بعينها عين ظهوره لكل من يراه وانشاؤه وقول المصنف فحيثية خفائه مع انه لا يجوز عليه (مدرك ٢)
اطلاق الحيثيات والجهات انما هو للتعبير والتعريف وقوله وعلى هذا تبتني مسئلة التوحيد وبه ينفتح بابه لا بغيره اصلا يريد
به ان ابتناء التوحيد وفتح مغلق ابوابه على النهج السديد على ما قرره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب لا يصح المراد كذا في
هذا المفهوم مع لحاظ اخذ الخلوص عن الشوب بالنقائص والاعدام وانما يصح المشاركة في اصل الحقيقة والحاصل مبنى التوحيد
عنده على صحة القول بوحدة الوجود بل وحدة الموجود وان كان باعتبار قيد كقول بعضهم انا الله بلا انا واما نحن فعندنا
هذا مبنى الشرك كما نطق به القرآن المجيد في قوله عز وجل وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين وقوله عز وجل وجعلوا
بينه وبين الجنة نسبا اي مجانسة ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون فان القول بوحدة الوجود كفر بالاجماع وبيان ذلك على وجه
ظاهر ووجه خفي اما الوجه الظاهر فجعل وجود الحق ووجود الخلق داخلين تحت حقيقة واحدة واما الوجه الخفي فجعل وجود
الحق الذاتي ووجود الخلق مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي بل اللفظي اذا اريد بالوجود فيهما الحقيقي الذي هو حقيقة
الموجود سواء جعل وجود الخلق محدثا مخترعا وشرك بين الوجودين بالمعنوي للزوم كونهما من حقيقة واحدا وباللفظي
لوجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ام جعله قديما باي نحو من انحاء مقاصدهم كما تقدم نعم لو اطلق عليهما لفظ
الوجود من باب التسمية في التعريف والتبيين او اريد به العام المطلق الانتزاعي وكان عنى به في الواجب الحق عنوانه لم يكن به باس

**قال** قاعدة صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقوله الاشاعرة من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية
ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها راسا واثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند بعض تعالى عن
التعطيل والتشبيه بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من الامة الوسط الذين لا يلحقهم الغالي ولا يفوتهم المقصر **اقول** اعلم ان
المعروف من مذهب اهل البيت ع عينية صفاته تعالى بمعنى انها هو عز وجل وهو مذهب اتباعهم من شيعتهم وهذا عندهم
مما لا ريب فيه الا ان كلا منهم تكلموا في معنى ذلك فذهب جل اهل الظاهر منهم من محققي المتكلمين ان مآل معانيها ومفاهيمها
الى نفي اضدادها فمعنى حي انه ذات ليست بميتة وعالمة ليست بجاهلة وقادرة ليست بعاجزة وهكذا كلامهم في باقي
صفاته الثبوتية وذلك انهم قالوا اذا لم نرجعها الى نفي اضدادها فاما ان نجعل لها مفاهيم متغايرة فان كانت قديمة لزم
تعدد القدماء وان كانت حادثة كان خلوا منها قبل كونها وعلى الحالين يكون محتاجا الى الغير وان لم نجعل لها مفاهيم
متغايرة لم تكن صفات ولم يصف نفسه بشيء فلا بد من ارجاع مفاهيمها الى نفي اضدادها ومنهم من قال بكونها عين ذاته و
لم يرجع في ذلك الى شيء وانما تبع قالوا كمال التوحيد نفي الصفات عنه وفي بعض رواياتهم ونظام توحيده نفي الصفات عنه
ومعنى الروايتين من النفي نفي زيادتها على الذات بل هي الذات وانما تغايرت اسماؤه وتكثرت باعتبار تغاير متعلقاتها وتكثرها
ونحن نقول بهذا وسنشرحه شرحا وافيا شافيا ان شاء الله تعالى من شرب من كوثره شربة لم يظمأ ابدا وذلك مما لوّنا
عليه ع اما قولهم وكمال توحيده فهو يدل انه قد يحصل التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات واختلاف معانيها
وهؤلاء سائر اتباعهم وهو توحيد الجملة وهو ان يقول الله سبحانه واحد وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها
وانها عين ذاته من غير ان يدققوا في ذلك معنى الاتحاد او التعدد وقولهم بالاتحاد ولو ابتلاهم العارف تبين له انهم ذاهبون

(ومغايرة المفهوم للذات ولا فان كانت لها مفاهيم متغايرة)

الى التعدد



الى التعدد معنى والاتحاد لفظا حتى ان الطبرسى في تفسير جامع الجوامع قال في قوله تعم وهو معهم اينما كانوا قال انما معناه
يعنى وهو معهم بعلمه فكانه يشاهدهم وانما قال بعلمه فرارا من ان يقول بذاته فيلزمه المحذور من الاجتماع مع خلقه والحواية كما
تحوهم الامكنة فعدل الى انه معهم بعلمه لا بذاته وهو صريح في ارادة مغايرة العلم للذات الا انه قائل بالاتحاد ولكن ما داموا قائلين
بالتوحيد فهم موحدون بتوحيد الجملة يعنى انه تعم واحد وهذه ليست الهته وانما هى صفاته فليس الا هو كما ان النملة تزعم
ان لله زبانين وهي موحدة فيصدق على اهل هذا القول ــــــ بالتوحيد الا ان كمال هذا التوحيد نفى الصفات بهذا
المعنى الذي تريد به هؤلاء لانه في الحقيقة قول بالتعدد ولهذا قال لشهادة ان كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الصفة و
الموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث واما قولهم ع ونظام توحيده نفى الصفات
عنه فهو ظاهر واما مراد الخصيصين من شيعة الائمة الطاهرين فهو انه سبحانه واحد بسيط احدى المعنى لا تكثر في ذاته لا لفظا
ولا معنى ولا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر ولا في الفرض والاعتبار بل هو تعم بكل لحاظ في كل حال واحد كامل فوق النهاية
بما لا يتناهى في كل شيء لذاته وكل ما سواه فهو صادر عن فعله وصنعه واثار فعله كثيرة متعددة وكل شيء منها لا يكون الا بعلمه ومشيته
وارادته وقدره وقضائه وباذن منه تعم واجل وكتاب فاذا كان صوت مما خلق فهو حاضر لديه فيصدق على ما تعرف خلقه مما
عرفهم انه سميع لانه ادرك الصوت المسموع لانه لا يكون الا حاضرا لديه في مكان حدوده ووقت وجوده فباعتبار ادراكه
المسموع وصفته بالسميع واذا لحظت ما هنالك لم تجد الا الذات الكاملة واذا كان لون او مقدار مما خلق فهو حاضر لديه فهو
مدركه عالم به فيقال له على تعرف الخلايق بما عرفهم تعم انه بصير لادراكه للون المبصر لان اللون والمقدار لا يكون شيء منهما
الا حاضرا لديه في المكان الذي حده فيه والوقت الذي عده فيه فباعتبار ادراكه للمبصر من اللون او المقدار المرئى وصفته
بالبصر وليس هنالك الا الذات المقدسة الكاملة وهكذا سائر الصفات وادراكه لذلك عند وجود الشيء المدرك بفتح الراء انما
هو تعلق الادراك ووقوعه عليه فيسمى هذا الواقع المتجدد عند وجود متعلقه بمعنى ما بين لخلقه فانه تعم بين لهم ان ادراك
الصوت اسمه سمع والموصوف به سميع وادراك اللون اسمه بصر والموصوف به بصير وهكذا فاذا لحظت الموصوف لم يكن منه شيء الا
انه مدرك وادراكه المتعلق بالمدرك بفتح الراء حادث بحدوثه وهو قبل هذا التعلق كامل كما تقول زيد سميع لذاته بمعنى انه
هو ذلك الكمال المسمى بالسميع الذي اذا وجد الصوت تعلق به فهو سميع قبل كلام عمرو فاذا تكلم عمرو وسمع زيد بكلام عمرو
فزيد هو السميع وهو البصير اى اذا وجد لون ابصره وليس بعض زيد سمعا يدرك الاصوات وبعضه بصرا يدرك الالوان وانما
السميع البصير العليم هو ذات زيد تكثرت الاسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلقات فكذلك ما نحن فيه فانما قلت هو سبحانه سميع بصير
عليم قادر وكثرت اسماؤه الصفاتية باعتبار تكثر متعلقات ادراكه فاذا قلت صفاته التي وصف بها نفسه حي عالم سميع بصير
قادر فتريد باعتبار تعلق تسلطه سبحانه بالحيوة والمعلوم والمسموع والمبصر والمقدور وان قلت هذه الصفات منفية
عن ذاته فتريد انه ليس هنالك الا ذات كاملة متسلطة لا غير وليس هنالك شيئا متغايرة لذاته بكل اعتبار الا انك تصفه
بالسميع بلحاظ انه مدرك الاصوات وتصفه بالبصير لانه مدرك المبصرات فيصح قولك انه صفاته عين ذاته وتريد ان ما اصفه
به من شيء فانما هو ذاته لا غير ويصح قولك بنفي الصفات عنه وتريد انه ليس الا الذات البحت الكامل فهذا معنى صفاته عين ذاته
ومعنى ونظام توحيده نفى الصفات عنه ثم اعلم انه تعم سميع قبل المسموع لان المسموع حادث وسمعه هو ذاته ومعنى ذلك
اذا قلت سميع بالصوت ان السمع تعلق بالصوت ولا يتعلق به الا اذا كان شيئا وفي الازل لم يكن شيء الا الله الواحد الحق
المبين فلا بد ان يكون السمع تعلق بالمسموع بعد وجوده وباى نحو من انحاء الوجود لم يكن كلامى واصواته شيء منها
متصفا بشيء من تلك الانحاء في الازل والا لكان كلامى مع الله في الازل تعالى الله ولا يصح ايضا ان يكون في الازل ليس
بسميع فيكون فاقدا لكمال فيجب ان يكون جميع معانى صفاته حاصلة له في الازل وهي ذات الله تعم فاذا وجد شيء من المتعلقات
تعلق به الادراك ولذا نقول قولك هو تعم عالم بها في الازل باطل اذ ليس شيء منها في الازل ليكون عالما به وقولك هو تعم
عالم في الازل بها في الحدوث صحيح لانه في الازل عالم لان علمه ذاته ومعلوماته حوادث فيعلمها حين وجدت في امكنة حدودها
وازمنة وجودها ولو قلت انه عالم بشيء ولا شيء كان جهلا الا ترى انك اذا قلت اعلم ان في يدك شيئا ولم يكن في يدك شيء

انك جاهل لانك ادعيت علم شيء ولا علم فلا يلزم من قولنا قولك انه تع عالم بها في الازل باطل تجهيله سبحانه بل العلم الا يكون
عالما بها في الازل لعدم وجودها في الازل والعلم لم يتعلق بشيء ودعوى التعلق ح باطل وان كان العلم وهو ذاته موجودا في
الازل الا ان المعلوم وهو انت ليس في الازل وهذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد عليه السلم كان الله ربنا عج والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم
والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور وتدبر في هذا الحديث الشريف واسلك بهذا النور في هذا الطريق
المظلم فقد نصبت لك المنار وكشفت لك الاسرار وبقي لهذا تتمة وهي قوله ع وقع العلم منه على المعلوم فيه تنبيه على ان العلم
يقع على المعلوم ويطابق المعلوم ويقترن بالمعلوم فلو كان العلم غير واقع على المعلوم او غير مطابق له او غير مقترن به لم يكن العلم
علما ولم يكن المعلوم معلوما وهذا مما لا اختلاف فيه ولا اشكال يعتريه فاذا احكمت بان صفات الله تع عين ذاته اي هي هو فقوله
وقع العلم منه على المعلوم يكون معناه فاذا احدث الاشياء وكان المعلوم وقع الذات تع على المعلوم فهل ترضى ان يكون الامام
يريد انه وقع تع على المعلوم وطابقه واقترن به او انه يريد ان العلم الواقع المطابق المقترن حادث ولا يلزم منه القول بانه تع لم يعلم
او انه ع ما فهم الكلام ولا يدري ما يقول وما يلزمه فان كنت مؤمنا بسرهم وعلانيتهم قائلا بامامتهم مقتديا بهم قلت هو ع عالم
بالله وبما يصح عليه ويمتنع على جهة الحقيقة الامكانية وعالم بما قال وانه يريد ان التعلق والوقوع والمطابقة والاقتران انما
هي للعلم الحادث الاشراقي الذي يوجد بوجود المعلوم بل بنفس هذا العلم هو ذات المعلوم وليس هو القديم الذي هو الله
سبحانه فان العلم المتعلق بما سواه والمطابق له هو الاشراقي الحادث كما قال تع حكاية عن قول موسى في جوابه لفرعون حين قال قال
فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ولا تتوهم بان هذا القول يلزم منه خلوه من العلم
او كونه جاهلا كما ذكرنا قبل هذا فانه تع لا يكون خلوا من ذاته اذ علمه القديم هو هو وهو العلم الكامل المطلق واما العلم بالحوادث يلزم ح
فذاته عز وجل خلو منه لانه انما هو كمال امكاني وكل كمال امكاني فهو ناقص لا يجوز ان يكون هو الله تع نعم لم يكن ملكه خلوا من هذا
العلم اي العلم بها اي المقترن بالمعلوم والمطابق له والواقع عليه والا لم يكن علما وهو كتابه تع وهو حادث كله مخلوق والله سبحانه
هو خالقه وكل شيء وهذا العلم له مراتب اعلاها العلم الامكاني المتعلق بامكانات جميع الاشياء مما كان ومما يكون ومما لا يكون
ولو كان انما يكون اذا شاء ان يكون وهو هذا العلم الذي قال تع في وصفه بان الخلق لا يحيطون بشيء منه الا اذا كونه قال تع
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اي لا يحيط احد من خلقه بشيء من تكوين ما يمكن تكوينه الا بما شاء تكوينه اي كونه اي اخبر
بانه يكونه مثل امكان زيد اوجده سبحانه على وجه كلي غير متناهي الافراد مثلا يمكن ان يخلقه زيدا او عمروا او خنزيرا او طيرا او ارضا
او سماء او ملكا او نبيا او شيطانا او جبلا او نارا او ماء وهكذا بلا نهاية فاذا احدث زيدا كان قد احدث فردا منها فزيد هو
مفرد وفيه الامكان الكلي فلو شاء تع خلقه ما شاء كما شاء ولا يعلم احد من الخلق اي شيء يخلق منها الا بما شاء بان يخلق ما
شاء او يخبر بانه يخلقه كذا ودون هذه من مراتب العلم الامكاني العلم الكوني وهو من البس من حلل الوجود والكون ثم العلم
الزيتي اي المنسوب الى قوله تع يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهو الارض الميتة والارض الجرز والقابليات والاستعدادا
ثم العلم العقلي اي المعاني ثم العلم الروحاني اي الرقايق اعني مبادي التصوير ثم العلم النفسي اي الصور الجوهرية وهو اللوح
المحفوظ ثم العلم الطبعاني اي الطبن بفتح اليا ثم العلم الهيولاني اي الحصص المادية ثم العلم البرزخي اي الصور الشبحية الظلية
ثم العلم الجسماني اي الحصول والتحققات الجسمانية وهكذا وكل شيء من خلقه من جوهر او عرض علم له سبحانه حادث واعلى الجميع
واعظمه واشرفه واعمه واشده احاطة بلا غاية ولا نهاية هو العلم الامكاني كما قلنا وتعدادنا هذا على جهة التمثيل والا نهى
من حيث اجناسها الكلية الف الف علم ولو لوحظ الانواع والاصناف والافراد لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا
بمثله مددا والحاصل ان التعبير بالصفات هو الوصف المتعلق بمبادي اسباب المفعولات من صفات الافعال فكما يكون
وصفك لزيد بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله فالصفة متعلقة بمبدئها من فعل زيد فمن فعله بدات واليه انتهت في
وصف زيد باسم الفاعل يعني الكاتب لاشتقاقه من الفعل واثره كذلك يكون الوصف له تع بتلك الصفات من حيث صدور
متعلقاتها التي بها سميت ومنها الكثرة من اثر فعله الذي هو مبدا اشتقاقها فمن حيث التعلق والاقتران تثبت الصفات منه

# الكلام في اثبات صفات الحق

بمبادئها الا من حيث كان معناها الاحدى ذاته المقدس عز وجل فهو الحق الكامل المطلق وفعله مبدء لما اتصف به لتعريف عباده
من الصفات فافهم وقوله الا كما تقوله الاشاعرة الخ اعلم ان الناس اختلفوا في صفاته تع فاتفقت الاشاعرة على ان لله صفات موجودة
قديمة قائمة بذاته واثبتوا قدماء مع الله تع قال شارح المحصل للرازي اقول وهي الحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة والارادة
والكراهة والادراك فتكون القدماء مع الذات تسعة وقال شارح المحصل مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا والشيخ ابو الحسن الاشعري
اولا الى ان القدم صفة زائدة على ذات القديم فيكون قدم الله تع صفة زائدة على ذاته انتهى واثبت الاشعري اليد بن صفة
قائمة بالبارى سبحانه وكذا الوجه من غير تجسيم فجعلوا القدماء كثيرة وقالوا ثم الاتفاق على نفي قديم ليس هو ذات الله تع و
صفاته بما هو مقرر في ادلة التمانع واما ذات الله تع فهي قديمة لوجوب وجودها الذاتي واما صفاته فهي قديمة غير مستقلة
بنفسها بل مستندة اليه لانها عندهم معان له تع قديمة وهي مبادي المحمولات على ذاته ولهذا لا يضر تعددها وقدمها الا ان ادلة
التمانع لا تدل الا على نفي الهين قادرين على الاستقلال ولا تدل على نفي صفات للذات الواحدة لانها من حيث مفاهيمها المتعددات
كمالات للذات الواحدة وادلة التمانع لا تدل على نفي كمالات الذات وان كانت متغايرة وامثال هذه الكلمات الباطلة
فان ادلة التمانع مبنية على فرض قديم مغاير والصفة التي يدعونها ان كانت مغايرة للذات في الازل لزمها حكم القديم المغاير
الذي يصح عليه التمانع وتصدق عليه ادلته ومع ذلك فلم تنحصر ادلة التوحيد في ادلة التمانع بل تكون في دليل الفرجة التي ذكره الص
وفي دليل الحكماء الذي يلزم منه التركيب بما به الاشتراك وما به الامتياز وان لم يكن مغايرة للذات فهو العينية التي بنى عليها حكم
التوحيد عند اهل التوحيد لكن الاشاعرة يدعون التوحيد مع اثبات هذه المعاني الكثيرة المتغايرة المغايرة للذات ويزعمون
انها معاني الذات وانها مبادي المحمولات على الذات كالعلم فانه يشتق منه العالم المحمول على الذات فنقول الله عالم وكالقدرة
المشتق منها القادر المحمول على الذات فنقول الله قادر وآثار الذات متوقفة عليها فنفيها يستلزم نفي الذات ويزعمون انها
لو كانت حادثة لكان محتاجا في اظهار آثار كالاثر الى المخلوق ولكان فاقدا لها قبل ايجادها ولكان محلا للغير ويلزمهم ان جعلها
معاني للذات تستلزم لكون الذات هي الجملة المتألفة من الامور المتغايرة ولا نعني بالمركب الذي لا يوجد كذلك في الذهن او
في الخارج او في نفس الامر الا هذا سواء كان ثبوته في احد المحال الثلثة بالوجود والتحقق ام بالتعقل والتصور ام بالفرض والتجويز
والاحتمال الا هذا الذي لا نعني بالمركب الذي لا يصدق على مقام الحق تع الا ما كان كذلك ما اشبهه وصحة حملها على الذات دليل
المغايرة الحقيقية اذ لا يحمل الشيء على نفسه واما صحة ذلك عندنا مع القول بالعينية فلانا لا نعني بمفهوم شيء منها اذا اردنا
به الذاتي القديم الا الذات وان جميع مفاهيم هذه الصفات المتعددة لفظا مفهوم واحد هو مفهوم الذات البحت البسيط
ولا يحمل شيء منها اذا قصد به القديم على الذات قط اذ لا يحمل الشيء على نفسه مع لحاظ الاتحاد من كل جهة بكل اعتبار اللهم الا
ان نقصد به المعنى الحادث اعني الصفات الافعال فانها ح معانيه بمعنى معاني افعاله كقائم وضارب بالنسبة الى زيد فاذا
قلنا الله عالم واردنا بالمحمول القديم كان معنى كلامنا الله علم يعني ان ذاته علمية ويكون في قوة قولنا زيد زيد فانا قد نحمله عليه
باعتبار مغايرة ما قد تحصل لمن جهل الاتحاد وتوهم التعدد بان ظن ان زيد المذكور غير زيد المعلوم فتبين له فنقول زيد زيد
اي زيد المسئول عنه او المذكور زيد المعلوم فكذلك نقول الله عالم اي علم بمعنى ان المسئول عنه او المذكور علم او عالم ويكون الحمل
اوليا ذاتيا اي المفيد للاتحاد بحسب المعنى والمفهوم نعم لو اردنا بالمحمول الحادث كما نقول بالمختص بالحادث الله خالق فنقول الله
عالم بكل شيء وقادر على كل شيء كان مرادنا بالمحمول معنى فعليا فان عالم وقادر في المثال لا يصح حمله على الذات بالحمل الاولى الذاتي
لانهما من اسماء الافعال ومفهومهما ومعناهما مقترنان بآثارهما مطابقان لهما بل هما في الحقيقة متحدان بهما ويلزمهم على جعلها
مبادي المحمولات على الذات ما اشرنا اليه من ان حملها على الذات ان كان حملا اوليا ذاتيا يستلزم الاتحاد والقول بالعينية وان
كان حملا بالمتعارف لزم القول بتركيب الذات في العقل الذي هو ظرف التحليل اذ الاتحاد الحاصل من الحمل المتعارف انما هو في الوجود
لا ينافي التركيب في غير الوجود لان الاتحاد فيه اعتباري فلا ينافي التركيب مط كما هو الحق ويلزمهم من كونها قديمة ما يلزمهم من
كونها حادثة وعدم تناهي الحاجة مع فرض القدم وعدم صلوحها للايجاد بدون توسط الفعل ثم الفاعل للآثار بالفعل هل
هو الذات فيستغني عنها في ايجاد الآثار فيلزمها النقص لان عدم الحاجة الى القديم نقص فيه لذاته ام هي الفاعل فيستغني عن الذات

على دعوى كثير من المتكلمين والاتحاد في الوجود م

فيع

# الكلام في مباحث صفات الحق

فيقع على الكامل المطلق ام هما معا فلا يكون واحد منهما علة تامة لزم احدهما بالاخر فتدخل الحاجة على الفاعل الى الواسطة او النقص
على الواسطة وقوله ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها يعني ان اعتقادنا كما
انه ليس كما قالته الاشاعرة من مغايرتها للذات وانها قدماء معه وفاعل الاثارها بها مع تحقق قدمه تعالى وقدمها كذلك ليس كما قالته المعتزلة
من نفي مفهوماتها بمعنى كونها غير موجودة ولا معدومة وانما يثبتون احوالا لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات
اي لا واجبة ولا ممكنة ولا قديمة ولا حادثة ولا مجامعة لها ولا مفارقة وهي عندهم معلولات للمعاني التي اثبتها الاشعري فالمعاني
كالعلم والقدرة والاحوال كالعالمية والقادرية اذ القادرية عندهم صفة القادر والقادر مشتق من القدرة وابو هاشم من المعتزلة
جعل الاحوال اربعة القادرية والعالمية والحيوتية والموجودية وجعل هذه الاربعة معللة بحالة خامسة تسمى الالوهية وبناء ذلك
منه على ان الذوات بجملتها متساوية في الذاتية فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الالوهية لما كان اولى من غيره بهذه الصفات وزعم ان
هذه الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع الله تعالى فقد وافق الاشاعرة في كون هذه الخمسة موجودة ثابتة في الازل مع مغايرتها
للذات واما باقي المعتزلة وقالوا بالاحوال كلها اي كل حال من احوال الصفات الثبوتية لا خصوص هذه الخمسة وقالوا هي ليست
موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا حادثة وليست هي اياه عز وجل ولا غيره وما اشبه ذلك من المتقابلات وقالوا لا معنى
للقديم الا ذلك وهو كونه امورا كثيرة في الازل والظ ان هذا قول مثبتي الاحوال كابي هاشم وتابعيه الذين اثبتوا الخمسة
المذكورة واما غيرهم فلم يثبتوا شيئا من الاحوال ولم ينفوه وعلى هذا لا يقولون انه لا معنى للقديم الا ذلك لان القديم الذي
هو الذات لم ينفوه بعد ما اثبتوه والاحوال عندهم ليست ثابتة ولا منفية والحاصل اما ما اختص به ابو هاشم واتباعه فالادلة
اصل آيه المبطلة لما ذهبت اليه الاشاعرة مبطلة له واما الباقون فاعتقدوا نفي جميع الصفات من حيث مفهوماتها واثبتوا اثارها وجعلوا
الذات نائبة في احداث الاثار منابها اي مناب الصفات زعما منهم ان كل اثر لا ينشا الا عما هو مجانس له في معنى مفهومه الاشتقاقي
فالعلم انما ينشا عن العلم والسمع انما ينشا عن السمع ولا ينشا العلم عن السمع ولا السمع عن العلم او البصر واثبات مبادي تلك الاثار
ان كان على جهة القدم تعدد القدماء وعلى جهة الحدوث يلزم احتياج القديم الى الحادث وخلوه عما هو محتاج اليه في حال ما هو
ما قبل حدوثه فوجب القول في الصفات المتوسطة بين الذات والاثار بالحال المتوسط بين النفي والاثبات فرارا من لزوم المحذور
على القول بكل واحد منهما من القدم او الحدوث والوجود او العدم والاتحاد او التعدد وحيث كانت الاثار مجعولة والمجعول لا بد له
من جاعل وكانت عللها غير موجودة وجب اعتبار كون الذات نائبة منابها في الايجاد لسائر الاثار وليس في شيء مما فروا منه شيء صحيح
يقوم عليه دليل بل مقتضى الادلة نفي جميع ما قالوا فان اثباتهم الاحوال ان كانوا اثبتوا به شيئا لزمهم ما فروا منه فان الشيء لا يخرج
من ان يكون قديما او حادثا وان سموه حالا فانه لا يخرج من ذلك وعدم اثبات شيء مع الذات الحق تعالى لا يلزم منه الحاجة ولا الخلو لانه
لا يحتاج الى شيء في ايجاد شيء اذ الشيئية من شيئيته والاثار مبدؤها بفعله دون ذاتها وما به هي وليست من اصل معه لان ذلك الاصل ان
كان قديما لم يجز الايجاد منه اذ يلزم تغيره المنافي للقدم فان القدم يابى التغير لذاته وان كان حادثا نقلنا الكلام الى مبدئه فيدور
او يتسلسل وانما اخترعها اختراعا والبسها من هيئة اختراعه قبولها منه ومفهومها الاشتقاقي هو من معنى ما اخترعها عليه
فلا يحتاج في احداثها الى شيء اذ لا شيئية لشيء مما سوى ذاته المقدسة الا ما اخترعه عليه بفعله والبسه من هيئة اختراعه فلا يحتاج
الذات المقدسة في احداث الاثار الى ما اثبتوه من المبادي والاحوال على انهما اذا احدثتها بفعلها فهي اثارها اي اثار فعلها و
النيابة لا تعقل الا مع اثبات المؤثر لان المؤثر النائب ان كان لذاته صالحا للتاثير استغنى عن غيره وان لم يكن صالحا لا يمكنه التاثير
بالنيابة الا مع اثبات المنوب عنه وتحققه ليكون نائبا عنه فاعلا فاذا جوزوا تاثيره على النيابة عما ليس بموجود فالموجب
الحكم بكونه فعله على جهة النيابة الا توهم اخذ حقائقها من تصور مفاهيم تلك الصفات وحيث بينا ان حقائقها مخترعة وان
وصفه تعالى بتلك الصفات انما هو من حيث انه فاعلها فيكون تسمية تلك الصفات بما سميت به انما هي من فعله لتلك المعاني لان
هذه الصفات صفات الافعال كما ذكرنا سابقا كما يسمى زيد بالكاتب في تصفه بحالة الكاتبية فان ذلك ليس الا بما اشتقت من فعله
الكتابة لان الكاتبية حال لذاته او ان الكاتب صفة لذاته وانما ذلك صفات فعله وبما رددنا عليهم اعني اصحاب المعاني واصحاب الاحوال
انا ما يعلم مذهبنا من عينية الصفات بمعنى اذا وصفناه بعليم وقادر وسميع وبصير فان اردنا المعنى الازلي فلا نعني بتلك الاوصاف الا محض

الذات



# الكلام فى بيان صفات الحق

الذات البحت وان مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت وان معانيها عين معانى الذات البحت ولا تكثر ولا تعدد ولا تغاير لا فى الخارج
ولا فى نفس الامر ولا فى التعقل ولا فى الفرض والاعتبار بحال من الاحوال وانما وصفناه بذلك مع قولنا هذا تبعا لوصفه نفسه تعالى
بذلك بعد قيام الدليل القطعى عندنا على ان مراده تعالى بوصف نفسه بذلك وصفه نفسه لتعليم عباده باوصاف افعاله كالكاتب
والقائم والمتحرك والنائم فى وصف يدها مع انها صفات افعاله والافعال متحدة فى نفسها وانما تكثرت واختلفت اسماؤها باعتبار
تكثر متعلقاتها واختلافها وليس مرادنا بقولنا ان صفاته عين ذاته ان صفاته متغايرة له بالمفهوم متحدة به بالمعنى كما يوهمه
المصنف فى قوله فى الكتاب الكبير ردا على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية حين قال المعترض اذا كان وجود الواجب عين ذاته والوجود
معلوم الكنه والذات مجهول الكنه لزم كون المعلوم عين المجهول قال المصنف قول المعترض لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات
كما فى حمل الذاتى الاولى وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد فى الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما
ع فى حمل معانى الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف انتهى ونحن قد بينا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم من وقوع
التركيب والتعدد اذ فى نفس الامر لا فرق بين القايل بتغاير مفاهيمها الازلية وبين الاشاعرة فى قولهم بالتغاير والمغايرة لان التغاير
التى ع عند الفريقين مستفاد من دلالة الفاظها ومعانى الالفاظ غير محصورة فيما نعرفه الاعراب بل قد تتعدد المعانى بوضع اللفظ لها
والعالم بها تعبر عن مقصوده بما شاء ولا مناسبة بين الحادث والقديم فيكون ما يدل على الحادث لا يدل على القديم لعدم المشابهة
بحال والصفات القديمة كالعالم والقادر ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صفات الافعال لتكون مغايرة له بالمفهوم وانما
مفهومه عين معناه ومفهومه مفهوم الذات البحت وليستا اثنين كما يتوهم من قولنا صفاته عين ذاته وانما ذلك شيء واحد
بمعنى واحد لا من حيث خصوص الصدق بل ليس الا شيء واحد لا اله الا هو العزيز الحكيم وكلامنا هذا فى اثبات مذهبنا ونفى
مذاهبهم يشعر لمن يفهمه بالاستدلال القطعى بعد ما بينا ان كل ما سوى هذا الطريق مستلزم للتركيب والتعدد والحاجة والحدوث
وان لم نذكر ادلة ذلك مفصلة لان ذكر الدليل فى كل مكان على شيء واحد يوجب التطويل والتكرير مع انا نذكر ما يكفى القائم فى كثير
من المواضع وقول المصنف كما فى اصل الوجود عند بعض يشير به الى نفى مفاهيم الصفات وحقائقها مع اثبات آثارها وجعل الذات
نائبة مناب الصفات فى احداث آثارها كما ذهب اليه المعتزلة مثل نفى الوجود الحق تعالى وجعل الذات نائبة منابه فى الثبوت والتحقق
كما ذهب اليه بعض فان بعض الرواقيين ومنهم الشيخ الاشراقى ذهبوا الى ان الوجودات فى جميع الموجودات امور اعتبارية لا تحقق لشيء
منها فى الخارج وانما تحققها فى الخارج بنسبتها اليه تعالى لانه هو المتحقق الوجود فى الخارج وربما ذهب بعض هؤلاء الى عدم تحققه فى
الخارج حتى فى شان الحق سبحانه نعم ذاته متحققة فى الخارج وهى نائبة مناب وجوده تعالى والمصنف قال ان القائلين بالاحوال ونفى ذواتها
واثبات آثارها وان الذات الحق نائبة مناب تلك الاحوال فى اثبات آثارها حالهم فى سخافة القول مثل حال النافين للوجود الحق
وان الذات نائبة منابه فى التحقق لان المصنف يذهب الى ان الحق تعالى وجود بحت ولا ماهية له فقول هؤلاء عكس قوله اذ قولك اما
القائل بنفى الوجود واثبات الذات فلكلامه توجيه يقربه من الصحة والمصنف ان اراد بنفى ماهية الواجب عدم تركيبه من وجود وماهية
فله وجه والا فلا لانها هى الانية والهوية ولا يساويه فى ذلك شيء لانه هو الكبير المتعزز المتعظم لا اله الا هو الكبير المتعال نعم
هويته هى ماهيته وهى حقيقته وهى وجوده بلا تعدد ولا تغاير لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى نفس الامر ولا فى شيء مما تفرضه
الاوهام واما توجيه كلامنا فى الوجود فى شان الحق عز وجل فهو ان الوجود فى حق الواجب سبحانه هو فى حق عباده ليس شيئا
غير معنى التحقق والثبوت وقول هذا السواد الاعظم انه ذات وجوهر متحقق بنفسه وبه يتحقق ما سواه من الهويات والمواد والصورة
وهو مغاير لها وسار فيها وبه كل شيئية من شيئيات الذوات والصفات والجواهر والاعراض فشيء لا اصل له ولم يوضع هذا
اللفظ لمعنى جوهرى وانما وضع لمعنى وصفى وقولهم اذا فتشت عنه وجدت ما ادرك كل واحد منهم انما هو ما يومى اليه الاخر بغير
تصور ولا برهان ذوقى استند الى دليل الحكمة فهم فيه يتتابعون يفرع بعضها فى بعض وعادتهم يشيرون الى شيء وانا اصوره
لك مثلا الصورة فى المرآة شيء متحقق بالوجود وهو شيء اشرق من ظهور المقابل للمرآة سار فى الصورة كسريان الروح فى الجسد به
تحققت الصورة وتقومت به وهو مغاير لها وجوهر فيها ما هى فى الحقيقة عارضة عليه وامرهم هذا كله مبنى على مسئلة وحدة الوجود
ولهذا يستدلون بما ورد فى الكتب الالهية من نحو قوله تعالى ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك

# الكلام في بيان صفات الحق

انا واذا سمعوا قول منكر لما قالوا من ذلك قالوا ان الوجود لا تدركه قلوب المحجوبين وانما تدركه قلوب التي رفع الله عنها
الحجب والاستار حتى شاهدوا الاسرار ولو كشف لهم الغطاء لوجدوا ان قلوبهم هي المحجوبة عن الاسرار بميلهم ومتابعتهم للاراء
وترك الاقتداء بانوار الائمة الاطهار صلى الله عليهم ما اختلف الليل والنهار واذا اردت ان تتحقق صحة كلامي فتدبر في عباراتهم
تجدها لا تنطبق الا على المعنى العام المصدري المعبر عنه بالفارسية بهستي ولو عنوا بالوجود الذي هو غير المعنى المصدري انه هو المادة
كما ذهب اليه بعضهم لكان حسنا ولهذا نحن في عباراتنا اذا كنا نجري في كلامنا على ما يتفاهم يعني به المادة على المعنى الاول كما هو
تقدم او كون الشيء اثر فعل الله على المعنى الثاني او المعنى المصدري فاذا عنينا به المادة صح ظاهرا وباطنا لانها هي حقيقة الشيء وبها
ولانها يتقوم تقوّما ركنيا ولانه سبحانه يمسك الاشياء بها وانها هي اول صادر عن فعل الله تعالى والمصنف حيث ذهب الى ان الوجود حقيقة
الشيء وانه مغاير للمادة والصورة جعل قولهم الانسان حيوان ناطق وهو حد تام جامع لجميع ذاتيات المحدود وانه حد للماهية
لئلا يرد عليه انه لو كان ذاتيا لما خرج عن الحد التام او ان الحد غير تام مع اتفاقهم على انه تام مع انه انما جمع المادة التي هي الحيوان والصورة
التي هي الناطق لا غير ولو كان الوجود ذاتيا غيرهما لوجب اعتباره في الحد التام ولكن الاتفاق على ان هذه الحد ليس لخصوص ماهية
الانسان دون وجوده بل هو حد للانسان بكل ذاتياته فلو كان الوجود بالمعنى الذي يشير اليه حقيقة الانسان ومن ذاتياته
لوجب ذكره في الحد التام واذا ثبت انه يعبر به عن المادة وان المادة هي كنه الشيء وانها في كل شيء بحسبه صح ان الحق سبحانه هو الذات
المقدسة وان تلك الذات متحققة بذاتها بدون ان ينسب اليها وجود مغاير لها يحققها بل بفاضل تحقق فعلها تحقق كل
متحقق وجاز ان يقال لها انها تنوب مناب الوجود في تحقق ذاتها بذاتها وفي تحقق الاشياء بفاضل تحققها اي تحقق فعلها وذلك على
مذاق من لا يعرف التحقق الا بالوجود الذي يتوهمونه وقول المصنف تعالى عن التعطيل والتشبيه يشير به الى ان قول هؤلاء يلزم منه
التعطيل وقول الاشاعرة وقوله بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم الخ يريد ان كون صفاته عين ذاته تعالى على نحو لا يعلمه الا الراسخون
في العلم الذين هم الامة الوسطى الصادق عليها خير الاشياء اوسطها الذين لم يلحقهم الغالي لبلوغهم الغاية والنهاية في التوغل
والرسوخ في العلم ولا يفوتهم المقصر اي لا يتجاوزهم من قصر عن رتبة الرسوخ وظاهر الفقرتين بمعنى واحد ولو قال لم يلحقهم المقصر
ولا يفوتهم الغالي لكان لهما معنيان وكان الكلام اليق بمراده ان كانت النسخة صحيحة ويحتمل حصول تغيير في الكلام من النساخ والخطب
سهل وانما الخطب عظيم ومراده بهؤلاء من هم فانه يعني مثل الاعرابي والبسطامي والفارابي واشباههم من المصنفين فانهم هم
الراسخون في العلم عنده وذلك الذي علموه من عينية الصفات على نوعين احدهما كما قال عبد الكريم الجيلاني في الانسان الكامل
في استشهاده ءاحطت خبرا جملة ومفصلا بجميع ذاتك ام بجميع صفاته ام جل قدرك ان يحاط بكنهه فاحطته ان لا يحاط به
حاشاك من غاي وحاشاك ان تكن بك جاهلا وبلاه من حيرانه والظاهر ان مراده بقوله بجميع صفاته انها مغايرة له في المفهوم
وفي المعنى باعتبار وهي عينه من حيث وحدة الوجود لانه في اول كتابه قال ان علم التصوف هذا مبني على مذهب السنة والجماعة و
معلوم ان المتبادر من ذلك مذهب الاشاعرة وقد سمعت مذهب الاشاعرة فيكون الاتحاد في قوله بجميع صفاته من وحدة
الوجود والا فهي من حيث هي في المفهوم والمعنى والتحقق مغايرة للذات فلا فرق بينها وبين ساير الاشياء في المغايرة للذات و
الاتحاد بها وهذا مما يصدق عليه ذلك النحو عند المصنف لقوله بوحدة الوجود في غيرها ففيها بالطريق الاولى وان كان في خصوص
البحث هنا لا يريد هذا النوع من الاتحاد وثانيهما انها من حيث المفهوم مغايرة للذات في نفس الامر ومتحدة بالذات من حيث المصداق
على نحو ما قرر في ساير الوجودات مع ماهيتها في اتحادها بها في الخارج لانها مصاديق لماهيتها تحمل تلك الماهيات عليها في الخارج
وهذه الوجودات وان حملت عنده على الماهيات في ظرف التحليل الذهني الا ان الواجب ليس له ماهية عند المصنف ليتعاكس الحملان
لاختلاف الطرفين ومفهومات صفاته تعالى عند المصنف وجودات فالحمل فيها بالحمل الذاتي الاولي الغير المختلف في الطرفين والحاصل ان مراده
الوجه الثاني من النحو المذكور ويرد عليه ان الراسخين في العلم الحق لا يقولون بان الصفات الذاتية مغايرة للذات بمفاهيمها اذ ليس
لها مفهوم الا مفهوم الذات اذ لا تكثر الخلائق الا ما كان من انواعها بل الحق انها في نفسها اذا اريد منها الصفات الذاتية غير متغايرة الذات
في المفهوم ولا مغايرة للذات بل هي الفاظ مترادفة فان العلم هو السمع وهو البصر والقدرة فكل صفة هي الاخرى في المفهوم و
المعنى وكل منها هي الذات من جهة انها الاخرى هذا اذا وصف بها واريد من الصفة الصفة القديمة فرضا والا ففي الحقيقة لم يوصف

بها نفسه

بها نفسه لان الوصف ان كان له لم يحتج اليه وان كان لتعريف ما سواه فهو يستحيل ان يعرف نفسه بها لغيره لعدم الفائدة
في ذلك ولان ذلك خلاف ما هو عليه في عز جلاله لاستحالة ان يكون مدركا للغير وانما يصف نفسه لهم بما يمكن ان يعرفوه به
وهي صفات افعاله لانها هي التي يمكن ان تعرف مفهوماتها ويستدل بها عليه بمعرفة اثارها ومتعلقاتها بخلاف ما لو ارتد
الذاتية فانه يكون معنى الله عليم قدير الله الله على انا قد قدمنا انه ما وصف نفسه الا بصفات الافعال اذ ليس في الازل
صفة وموصوف وانما في الازل ذات بحت هي الازل لا اله الا هو العزيز الحكيم **قال** قاعدة مشرقية علمه بجميع الاشياء
حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكلشيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علما به لم يكن هو حقيقة
العلم بل كان علما بوجه وجهلا بوجه وحقيقة الشيء بما هي حقيقة غير ممتزجة بغيره والا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل **اقول**
قوله علمه بالاشياء حقيقة واحدة ان اراد به ما لا يعرفه ولا يفهمه فحكمه عليه بانه حقيقة واحدة ليس بصحيح بل القياس التحقيقي
يقتضي التكثر لان ما كان متعلقه متكثرا مختلفا يجب ان يكون في نفسه كذلك والا لكان مغايرا للمعلوم غير مطابق له واذا
لم يطابق المعلوم كان جهلا ولان المعلوم ليس حقيقة واحدة والعلم الاجمالي يتعلق بالمعلوم الاجمالي وعلى هذا تبقى اشياء لم يكن
عالما بها وهي المعلومات التفصيلية فانه غير عالم بها ولم يكن حقيقة العلم بل كان علما بوجه وجهلا بوجه فان قلت انما قال
حقيقة واحدة وذلك غير مناف للتفصيليات قلت لان التفصيليات انما كانت تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلفات والعلم
باحد المختلفين لا يكون علما بالاخر بدون اختلاف وان وقع فانما يقع على الجهة الجامعة لهما مثلا لو قلنا العلم حصول الاشياء
للعالم لكان شاملا لحصولها خاصة ويكون حصول البياض والسواد واحدا الا ان المعلوم مع العدد بان الحاصل اثنان واما انهما
مختلفان او متفقان فغير داخل في شمول الحصول فيحتاج العالم في تحصيل اللونين الى شيئين اخرين غير الحصول الجامع لهما
من غير نوع الحصول فلا يكون العلم حقيقة واحدة لمعلومات مختلفة الحقايق الا بجهة جامعة لها فلا بد ان يكون العلم مطابقا
للمعلوم ومطابقته ان يكون العلم بالمتحد متحدا او بالمتكثر متكثرا او بالمختلف مختلفا وبالمجمل مجملا وبالمفصل مفصلا ولا يمكن غير هذا
ولهذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لانه لا تنفتح مقفلات الاسرار الا بهذا العيار وياتي انشاء الله تعالى زيادة بيان توصل من عرفها
الى العيان ولكن المصنف لما جعل صفاته عين ذاته وانها هي المرتبطة بالمعلومات وقع بين محذورات في نظره فان جعل العلم متكثرا
بتكثر المعلوم وهو عين الذات لزمه كون الذات البسيطة متكثرة وان جعل تكثره غير مستلزم للتكثر في الذات لم يقبل منه الا
بفرض مغايرة العلم للذات ولو في التعقل والفرض وقد نفى المغايرة فيهما وان جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده لانه لا يريد
الا المرتبطة ولا يعرف غيرها ولا يعني سواها فلم يجد بدا من ان يحكم بكون العلم حقيقة واحدة لتصح له دعوى العينية وان يحكم
بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها وعدم الاختلاف فيها لكلشيء لئلا يلزمه التجهيل فورد عليه انه لم يكن العلم
مطابقا للمعلوم في الخارج كما هو المطلوب لان المعلوم اذا كان مختلفا متغايرا متكثرا متعاقبا لا يطابقه ما ليس بمختلف ولا
متغاير ولا متكثر ولا متعاقب واذا لم يطابق فقد خالف اذ لا واسطة بينهما فيكون جهلا وان حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة
في الخارج ونفس الامر فقد حكم بما لا يعلم اذ الحكم اذا خالف الواقع في نفس الامر مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل والحكم الباطل
بالصحة لا يجعل الباطل صحيحا فانك اذا حكمت على زيد الموجود بانه معدوم مع اختلاف الحيثية لا يكون بحكمك معدوما وهو موجود عدم ٤
لان قوله ومع وحدته فهو علم بكلشيء ان اراد فيه بهذه الوحدة وحدة الجنسية او النوعية كانت التعلقات والارتباطات بالاشياء
الشخصية شخصية لا يصلح ما تعلق بزيد ان يتعلق بالجدار فان الجهات الشخصية من الحقيقة الواحدة النوعية غير تلك الحقيقة
النوعية فان الحقيقة النوعية لا يتعلق بذاتها بكليتها بفرد من افرادها الا بالجهة المختصة بذلك الفرد المتلبسة بمشخصات ذلك
الفرد او الحقيقة الذاتية المنتشرة في ساير الافراد على جهة النوع لا على جهة البدلية فمن الفرض الثاني يكون المعلوم اجماليا
كليا فيخرج جميع التفصيليات ويبقى غير معلومة حتى يدل المصنف انه يكون به معلومة ومن الفرض الاول يكون العلم غير تمام ٤
تلك الحقيقة الواحدة التي هي الذات المقدسة عند المصنف وانما العلم تلك الجهات المتعددة والتعلقات المتكثرة والارتباطات
المطابقة وهذا وان كان هو مذهب ائمة الهدى الا ان العينية تمتنع لان الصفة حينئذ فعلية لا ذاتية ويلزم المصنف على مذهبه ان
لا يكون الباري تع عالما بكلشيء بذاته في الازل وهذا وان كان مذهب ائمة الهدى ع اذ القول بانه تع عالم بها في الازل



# الكلام في عموم العلم

يلزم منه وجودها في الازل معه سبحانه وهو اجل من ان يكون معه في الازل غيره وانما هو عالم في الازل بها في اماكنها واوقاتها من الامكان فان العلم في الازل والمعلوم في الامكان فلا يجوز ان يقول هو عالم بها في الازل فيجب ان يقول انه عالم في الازل بها في الحدوث وح يكون العلم هو وقوع العلم اي تعلقه الحادث على المعلوم حين وجد المعلوم كما قال الصـ ع فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم وقد تقدم الحديث فيما سبق الا ان هذا مخالف لما يذهب اليه كما هو صريح كلامه من ان العلم تعلق بها في الازل وان اراد المصنف من العلم ما يعرفه فقد اخطا في جعله حقيقة واحدة لانه مطابق للمعلوم والمعلوم منكثر مختلف فان لم يجعل العلم منكثرا مختلفا لم يكن العلم مطابقا للمعلوم فقد اخطا اما في جعله حقيقة واحدة او في جعل العلم غير مطابق للمعلوم واخطا ايضا في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عز وجل لانه يلزم منه اما جعل الذات منكشفة له معروفة بالكنه او جعل ما يعلم ويعرف عين ما لا يعرف ولا يحاط به علما فيكون الحادث عين القديم فيلزم التجزية والتركيب او انقلاب الحقايق وقوله لم يكن هو حقيقة العلم الخ يراد منه انه لو بقي شيء لم يكن معلوما لذلك العلم لم يكن ذلك العلم علما مطلقا فان العلم المطلق اي الذي لا يشوبه جهل لشيء هو الذي لا يفوته شيء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها فلو بقي شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلق بل لشيء دون شيء فيكون مشوبا بالجهل وهذا صحيح وقوله وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء يعني به ان حقيقة الشيء بذاتها لا لشيء اخر مغاير لتلك الحقيقة غير ممتزجة بغير ذلك الشيء صحيح لانها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة له بذاتها وقوله والا لم يخرج جميعه الخ يعني انه رفقه شيئا فانما ذلك استكماله لما هو لذاته اذ لم يخرج ما به استكماله من القوة الى الفعل وهذا في الجملة والظ صحيح وفيه مناقشات لا فائدة لذكرها نعم تمام الفائدة في واحدة وهي قوله لم يخرج جميعه فان المصنف لا يقصد ولا يجوز ان يقول لو لم يحط الله سبحانه بشيء من الاشياء لكان بعد لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل لانه عز وجل شيء بسيط احدى المعنى لا يصح عليه اطلاق لفظ يستلزم التجزية والتبعيض ولو في الفرض والعلم الذي هو عينه يصح عليه ذلك في الفرض كما قال لم يخرج جميعه وليس ذلك الا لاجل ما يتوهم بينهما من المغايرة وانهما شيئان لكن القول بالتثنية يستلزم فسادا ابين فيقول لدفع الفساد في وهمه ان العلم عين الذات مع التفرقة بينهما ومن هذا المعنى الذي ليس في نفسه غيره وردنا عليه ما سمعت سابقا على قوله حقيقة واحدة ومع وحدته علم بكل شيء وعنده علم الابيض بما هو عليه من البياض والاسود بما هو عليه من السواد والمتحرك بما هو عليه من الحركة والساكن بما هو عليه من السكون وهذه الحقايق المتباينة يطابقها بوحدته وهذا لا يصح الا اذا التزم انه بنفسه العلم الاجمالي وبهذه الحيثية العلم التفصيلي فرد عليه ان تعلقه بكل فرد هل هو عين تعلقه بالاخر المباين له ام غيره و كذا مطابقته لكل منهما فلما فرقوا بين الاجمالي والتفصيلي ونسبوا الاجمالي الى الازل والتفصيلي الى الحوادث لزمهم اما اتحاد التعلق والمطابقة وهذا يستلزم مع اتحاد المعلومات بعضها ببعض خروج جميع المعلومات التفصيلية المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة المشار اليها لخروج التفصيلية واما تعدد التعلق والمطابقة فتتعدد المعلومات وهذا يستلزم مع عدم صحة العينية او تكثر الذات عدم الاحاطة بالمعلومات في الازل لتجددها وتعاقبها قال وقد مر ان علمه يرجع الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شيء من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء لان ذاته مشيء الاشياء ومحقق الحقايق فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها اذ الشيء مع نفسه بالامكان ومع مشيئه ومحققه بالوجوب ووجوب الشيء اكد من امكانه اقول قوله قد مر ان علمه يرجع الى وجوده من جهة اعتبار العينية واتحاده بالذات معنى عند المصنف وعندنا الاتحاد متعلقا ومفهوما ومن جهة ان الوجود حقيقة وجوب اذ الامكان عدم وجود او امكان علم والعلم حقيقة وجود واجب اذ عدم العلم لشيء اما عدم وجود او امكان علم فيتحد العلم بالوجود في الوجوب وجوبا وفي الامكان امكانا وقوله فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شيء الخ يشير به الى ما قرره من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بناء على القول بوحدة الوجود يعني ان حقيقة الوجود هو الحق سبحانه وانه بوحدته هو كل الوجودات التي في الاشياء وقد قدمنا بطلان كلامه فيما سبق وقوله فكذلك علمه بذاته الخ يشير به الى ان العلم هو الحضور وان علمه بذاته هو حضور ذاته لذاته و انه اي علمه بذاته لا يخلط بغيبة شيء من الاشياء وهو صريح في ان حضوره ذاته وهو حضور كل شيء كما ان وجوده ذاته وجود كل شيء فاما قوله الاول اعني ان علمه يرجع الى وجوده اي يكون هو اياه فانما يصح اذا اريد من العلم المذكور العلم الذاتي هو

الذات

# الكلام في عموم العلم

الذات من غير فرض مغايرة بوجه ما الا في المفهوم ولا في المعنى وح فصحة القول فيه ان تعبر عنه في جميع ما تريد ان تقول بلفظ اسم الذات
فان اتسق الكلام لك وصح فقولك فيما اردت صحيح فنقول ان ذاته بجميع الاشيا حقيقة واحدة ومع وحدتها ذات بكل شئ
لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شئ يعني خرج شئ من الاشياء عن الذات لم تكن ذاتا به لم تكن هي حقيقة الذات
بل كانت ذاتا وشيئا اخر فان كان هذا الكلام يحسن منك كان كلامك بعبارة العلم صحيحا لانك لا تعني بالعلم الا الذات و
ان قلت يجوز ذلك لاجل اختلاف المفهوم قلت لك اذا قلت في شان زيد كلاما لا يتاتى لك الا بكنيته كابي عمرو وانت تدعي
ان المقصود ذات زيد لم يقبل منك بل يكون دليلا على انك لم ترد ذات زيد والا لتاتى باللقب كما يتاتى بالكنية فلو كنت تعني
بعبارتك الحقيقة الواجبة الوجود لصح وصفك باسم الذات كما يصح باسم العلم لكنك تريد بالعلم شيئا غير ما تريد بالذات
ومطلق المغايرة مانعة من الاتحاد فكما يجوز لك ان تقول ان ذات العلم محيطة بذوات المعلومات بذاته يجوز لك ان تقول
ان ذات الله محيطة بذوات الموجودات بذاته فاذا جاز في الاول ولم يجز في الثاني دل على اختلاف المقصود من العبارتين و
مخالفة العلم للذات وقول المص يرجع الى وجوده لفظي لا يطابق المعنى لان العلم المتعلق بالمعلومات المرتبط بها المطابق لها
لا يصح ان يراد به الذات لانها لا تتعلق بالمعلومات ولا ترتبط بها ولا تطابقها فلا تصح العينية وكل ما تسمع من عباراتهم
مدخولة ولكن اتسع الخرق على الراقع ولا يسع الا الابهام والايهام والاجمال حتى يأتي امر الله عجل الله فرجه وليه نعم العلم
الذي صح تعلقه بما سوى الله ويرتبط به ويطابقه الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء هو العلم
الحادث وهو الكتب الالهية كما قال الله تع قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى واما العلم الذي هو الذات فلا يصح ان
يتعلق بالممكنات ولا يرتبط بها ولا يطابقها الا ان الذات لا تتعلق بالممكنات ولا ترتبط بها ولا تطابقها ولا يلزم من قولنا هذا
انه تع غير عالم بها لانها لم تكن موجودة في الذات وانما هي موجودة خارج الذات وخارج الذات هو الامكان والعلم الامكاني
محيط بها وقد تقدم انه تستحيل تعلق العلم بلا شئ فاذا لم تكن موجودة في الذات لم يصح ان يعلم بها بالذات وقولنا لم يتعلق العلم
الذي هو الذات بشئ سوى الذات سالبة بانتفاء الموضوع الا ترى انك تكون عالما وبصيرا واذا لم يكن في يدك شئ لا تعلم ان
في يدك شيئا ولا ترى شيئا واذا قلت اني لا اعلم ان في يدك شيئا لم تكن بذلك القول جاهلا ولا اعمى بل تكون بعدم تعلق علمك
بشئ في يدك عالما بل لو ادعيت العلم كنت جاهلا اذ لا معلوم فكذلك ما نحن فيه وكم نكرر هذه الحقايق الحقة النيرة وكم نردد
البيان ولكن الخواطر امتلأت من العيوب الكثيرة كما قال امير المؤمنين ع ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها
من بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها والعلم الذي يتحد بالذات مفهوما ومعنى هو العلم
بالذات خاصة لان العلم عين المعلوم في كل رتبة من المراتب في الوجوب والامكان على الصحيح وقد اشرنا الى دليل هذا في شرح
المشاعر واما قوله الثاني اعني فكما ان وجوده لا يشوب بعدم شئ الخ فقد بينا ما يلزمه ولا سيما على ما ذكره من ان بسيط الحقيقة كل
الاشياء وقد ابطلناها سابقا واذا جعل العلم المتعلق بكل الاشياء عين الذات توجه عليه من الرد ما توجه على ما هو متحد في كونه
كل الاشياء ويتجه على قوله الثالث التفصيلية وان كانت معلومة لكنها معلومة بعلم متجدد فلا يكون حضورها حضور القديم ويلزمه ان
البسيط الحقيقة بعض الاشياء لانه حيث حضر شئ حضر بعض الذات لان كل ما هي الامور المختلفة المتعددة المتعاقبة متعددة مختلف متعاقب فاذا
حضر زيد حضر ما هو زيد او ما به زيد دون ما هو بشر او ما به بشر وكذا ان ابيت ان تجعل بسيط الحقيقة كل الاشياء فان جعلته كل الاشياء الاجمالية
فهي الاجمالية ازلية عنده لان الذات ازلية ولا تكون في الازل كل ما لم يكن واذا وجدت التفصيلية وقع تعين الذات لان التفصيلية
تعين الاجمالية التي هي الذات فيكون المص واتباعهم تعين الذات الحق عز وجل وقوله لان ذاته مشيئ الاشياء ومحقق الحقايق
معناه عند اهل الحق انه تع مشيئ الاشيا بمشيته اذ الشئ انما هو شئ بمشيته كما اشار اليه امير المؤمنين ع في خطبة يوم الغدير
والجمعة بقوله في الثناء على الله تع وهو منشئ الشئ حين لا شئ اذ كان الشئ من مشيته رواه الشيخ في المصباح فقوله ع اذ كان
الشئ من مشيته يشعر بالاشتقاق واما ان الله تع شئ فعلى ما نعرفه من وصف العنوان وهو خلق احدثه عز وجل لتعرفه العبيد بصفة
التوحيد والتفريد مشية الله تع عند اهل الحق ع هي فعله اذ ليس لله مشية وارادة الا فعله روى الصدوق عن الرضا ع في كتاب التوحيد انه ع
قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد فهو عز وجل مشيئ الاشيا بفعله كذا محقق الحقايق

اعني كون علمه بذاته الذي هو حضور ذاته حضور الاشيا اتحاد الحضورين ما اوردنا على كون الذات كل الاشياء
مع ما خصوه بالاجمالي فخرج التفصيلي فيكون حضور الذات حضور بعض الاشياء اعني الامور الاجمالية واما ع

فان

# الكلام في عموم العلم

فانّ تكوينها تحقق بفعله تحقق صدوري وذواتها تحققت بما اخترع لها من المواد والصور تحققا ركنيا ومعنى قوله عنده انّها تحققت بذاته تحققا ركنيا كما هو مذهب المشهور من الصوفية انّ وجود الاشياء ذاته ووجوده تع وذهب بعضهم الى انّ وجود الاشياء فعله تع وذهب اليه ضرار بن عمرو واتباعه المعروف من مذهب المصنف الاوّل والمراد انّ الاشياء مركبة من وجود ومهية يعنى من مادة وصورة كما هو المعروف من مذهب الحكماء على نحو الاتفاق انّ كلّ ممكن زوج تركيبي فقول المصنف فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها بل انه تع كون الاشياء وشيئها وحققها بذاته لا بفعله اذ ذواتها من ذاته مثل الكتابة التى تحدث من المهر المنقوش فان حقيقتها من القرطاس فاذا مهرت بمهرك فى القرطاس الابيض كان ومالم يسوّد من القرطاس هو الكتابة فالقرطاس اولى بهذه الكتابة من الكتابة نفسها فالكتابة البيضاء من القرطاس هى وجود الكتابة ومادتها واما مهيتها وحدودها وصورتها فمن المداد واذا كانت الاشياء عندهم بهذه المثابة صحّ له وهم ماذكره من التعليل من قوله اذ الشئ مع نفسه بالامكان الخ وعند اهل الحق ع فكما سمعت قبل هذا من انه تع انما شيئها وحقق حقايقها بفعله تحققا صدوريا وبما اخترع لها من المواد والصور لا من شئ تحققا ركنيا فعلى القول الحق انّه سبحانه احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها بمعنى ان كلّ ما به هى هى لذاتها ولما ينسب اليها فهو نعمه وعطاياه وكلّ ما انعم به على احد من شئ واعطاه اياه فهو فى يده وفى قبضته لم يخلها من يده حين افاضها على عبده والا لم تكن شيئا اذ هى انما هى شئ بكونها فى قبضته وهو قول الصادق ع فى الدعاء كلّ شئ سواك قام بامرك لا انّ الاشياء من ذاته او بذاته وانما كلّ ماسواه فهى فعله لا من شئ فذاته احقّ بالاشياء من الاشياء بانفسها لانّ كلّ شئ منها فهو نعمة التى اخترعها لا من شئ فتفضل عليهم بما هم به هم وكلّ شئ فى قبضته وهو قوله تع قل من بيده ملكوت كلّ شئ وهو يجير ولا يجار عليه فقوله اذ الشئ مع نفسه بالامكان اى متقوّم بها قيام تحقق وهذا صحيح وقوله مع مشيته ومحققه بالوجوب ليس بصحيح اذ الشئ ليس مع صانعه كالكتابة البيضاء من المهر فى القرطاس الابيض ليكون معه بالوجوب بل هو مع صانعه بالامكان ايضا متقوم بفعله قيام صدور ولو اريد بالوجوب العلى لما خرج بذلك عن الامكان لانّ هذا الوجوب راجح لا ازلى بل ولا تعيني فادخال وجوبه فى وجوب الازلى مغالطة او قول بوحدة الوجود كما هو مذهب المصنف ولذا جعل وجوب ثبوته مع الله وجوبا ازليا ولذا قال فوجوب الشئ اكد من امكانه لانه لم يرد الوجوب العلى يعنى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة لانّ هذا الوجوب ليس اكد من امكانه لجواز تحويل هذا الوجوب وعدم جواز تحويل الامكان فهو اكد من الوجوب بالعلة قال ومن استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل شئ فذلك لظنه انّ وحدته عددية وانه واحد بالعدد وقد سبق انه ليس كذلك بل هو واحد بالحقيقة وكذا ساير صفاته ولا شئ غير حقيقة الحقّ واحد بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية وما يجرى مجراها وهذه من الغوامض المسائل الالهية فما عند الله هى الحقايق المحصلة المتاصلة التى تنزل الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال فما عند الله من الاشياء احقّ بها من الاشياء مما عند انفسها اقول يقول ومن استصعب عليه ان يكون علمه تع مع وحدته علما بكل شئ فلاجل ظنه بانّ الوحدة التى تطلقها عليه وحدة عددية لا العلم وان كان واحدا الا انه احد الموجود او الواحد من الخمسة لا يحيط بالخمسة مثلا ونحن نريد بوحدة علمه سبحانه الوحدة الحقيقية بمعنى انه هو وليس شئ غيره وانا اقول للناظر ايها الناظر انّ الالفاظ قد تشتبه فى دلالتها فربّما اختلف المستدلان لفظا وهما متفقان معنى وقد يكونان مختلفين معنى وهما متفقان لفظا فاذا اردنا التميز فى المفاصل فاستخبر القائل بالوحدة الحقيقية ما تعنى مثلا بها وما تعنى بالعددية والنوعية والجنسية فانه اذا تكلم فى بيان ما ذكر اتى بعبارة ادل على مقصوده مما ذكر اولا لانّ السائل ربّما ينبّههم على معنى كان قبل السؤال غافلا عنه فان تعسر عليه اللفظ الصريح فاطلب منه المثال فوحدة العدد ليست هى وحدة الواحد لانّ المراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعية لانّ العدد هو الكمية كالعشرة فانها شئ واحد وكمية واحدة فوحدتها ليست حقيقية لاشتمال العشرة على وحدات متعددة ووحدة الواحد ان قصد بها العدد خرجت عن الحقيقية كما اذا قلت هذا واحد تريد به اول ما يتالف به كمية العدد تقول واحد اثنان ثلثة فالثلثة تركبت من وحدات عددية بخلاف ما اذا لم ترد ما تتالف منه الكمية بل تريد واحد لا نظير له لانّ هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية الجايزة على الحقّ تع من حيث التسمية فالواحد قد تكون وحدته من العددية

اقامه

ولا عدد

# الكلام في عموم العلم

ولا يجوز ح على الله تع وقد يكون من الحقيقة فيجوز عليه تع وهذا ما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلم في قوله للاعرابي الذي سئله عن الواحد يوم الجمل قال يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل هو واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال انه ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه ربنا عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل اقول وانما كان الواحد له وحد ثان يصدق عليهما الا انه لم يدخل بذاته في العدد كما هو راي الاكثر واول من ذهب الى هذا فيثاغورس وروى الصدوق في توحيده عن الباقر ع الى ان قال والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين الحديث فقال ع يقول من افرد الواحد من العدد من الحكماء فالوحدة العددية يتحقق في شيئين احدهما الوحدة التي تتالف منها الكمية وثانيهما الوحدة التي تحصل للكمية بعد تالفها واما وحدة الواحد الذاتية فهي من الحقيقية والمصنف يقول انه استبعد كون العلم مع وحدته علما بكل شيء فانما ذلك لظنه انا نريد بوحدته الوحدة العددية اي الوحدة التي عرضت الكمية بعد تالفها ونحن انما نريد بالوحدة الحقيقية واقول قد عرفت الوحدة العددية فينبغي ان تعرف النوعية والجنسية والمراد منها ان الجنس حقيقة واحدة تحتها انواع متعددة بمعنى ان تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها تنقسم الى حصص كل حصة مادة لنوع من انواع ذلك الجنس فتلك الوحدة الجنسية لاتحاد حصص انواعه في رتبة الجنس كحصص الحيوان الماخوذة في انواعه كالانسان والفرس والطير وما اشبهها فانها متحدة في رتبة الحيوان اي كل حصة منها جسم نامي متحرك بالارادة فمن حيث لحاظ الحيوانية هي واحدة وحدة جنسية ومن حيث لحوق الفصول لها تعددت الانواع بالمميزات وكذلك النوعية بالنسبة الى افراد النوع فالوحدة الجنسية متكثرة بفصول الانواع والوحدة النوعية متكثرة بالمميزات الشخصية فاذا عرفت هذا فارجع الى المصنف كما قلنا لك واسئله ما يعني بالوحدة الحقيقية بعد ما قرر ان حقيقة الوجود الذي هو صرف الوجود العاري عن شوب النقايص والاعدام هو الوجود الحق سبحانه وما كان مشوبا بالنقايص والاعدام فهي وجود الممكنات بعد ما قرر ان هذه النقايص والاعدام لم تلحقها لذاتها وانما لحقتها من عوارض مراتب تنزلاتها وهذه العوارض العارضة اللاحقة لها بواسطة مراتب التنزلات هي المميزات لتلك الافراد الوجودية بعضها من بعض لانها هي المتممات للقوابل الشخصية واذا نظرت بعين البصيرة المجردة عن التقليد والاوهام لم تجد ما وصف المصنف الا كالخشب فانه الاية المطابقة لتوصيفاته فانه حقيقة نوعية ووحدته وحدة نوعية والحصص الماخوذة منه للباب والسرير وغيرهما فانها باقية على صرف الخشبية لذاتها وانما تميزت الحصص بعضها عن بعض بما لحقها من الهندسة والحدود التي هي عوارض لمراتب تنزلات الوجودات ولا سيما على راي المصنف واتباعه القائلين بان الموجود في الذهن الاشياء بماهياتها وحقائقها معراة عن عوارضها الخارجية لا بصورها واشباحها والموجود في الخارج ما انحط من اشباحها وامثالها كذلك ان حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه وحضوره الذي هو العلم الذي في حضور الاشياء للاولوية المذكورة لانه مشبها ومحققها وتلك الحقيقة البسيطة مع كمال وحدتها هي كل شيء من الاشياء بحقيقته وما انحط عن هذه الحقيقة وتنزل منها فانما هو شبح وظل الحقيقة التي طوتها تلك الحقيقة الحقة كما ان حضور الخشب حضور السرير والباب فان حقيقة الخشب مع وحدتها هي كل شيء من الاشياء التي عملت منه ووحدته على ما يلزم من كلام المصنف اما ان تكون وحدة الواجب جنسية او نوعية وليس للحق تع وحدة على تقريره الا جنسية او نوعية لا شخصية ولا اتصالية ولا غير ذلك لان جعله جميع حقايق الاشياء الحادثة في ذاته او في علمه الذي هو ذاته وان وجوداتها من سنخ وجوده يلزم من ذلك ان وحدته وحدة نوعية وانه كلي تنزل من وجوده وحقيقته وجودات الاشياء وحقائقها نزول الشبح من الشاخص وليس لانها ظل له لئلا يكون قائلا بالظلية بل لان حقائقها من سنخه وذلك لان حقائقها في ذاته فان كانت مغايرة لذاته لزمه التكثر والتعدد المنافيين للوحدة وان لم يكن مغايرة لذاته كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس والشخص من النوع وهو نزول الجزئي من الكلي في الغيب الذهني وفي الخارج نزول الجزء من الكل او النور من المنير وعلى كل حال يكون هذا القول قولا بان الله سبحانه ولدا لصدق الولادة على خروج

الوحدة

حقايق

مثله

# الکلام فی عموم العلم

کل شیء من شیء بای نوع من الخروج روی الصدوق باسناده الی الصادق عن ابیه الباقر عن ابیه ان اهل البصرة کتبوا الی الحسین فی التوحید
علی علیهما السلام یسئلونه عن الصمد فکتب الیهم بسم الله الرحمن الرحیم اما بعد فلا تخوضوا فی القران ولا تجادلوا فیه ولا تتکلموا فیه
بغیر علم فقد سمعت جدی رسول الله صلی الله علیه واله یقول من قال فی القران بغیر علم فلیتبوء مقعده من النار وان الله
سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسره وقال لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد لم یخرج منه شیء کثیف
کالولد وسایر الاشیاء الکثیفة التی تخرج من المخلوقین ولا شیء لطیف کالنفس ولا تتشعب منه البدوات کالسنة والنوم والخطرة
والهم والحزن والبهجة والضحک والبکاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة والجوع والشبع تعالی ان یخرج منه شیء وان یتولد منه شیء
کثیف او لطیف ولم یولد ولم یتولد من شیء ولم یخرج من شیء کما یخرج الاشیاء الکثیفة من عناصرها کالشیء من الشیء والدابة من الدابة
والنبات من الارض والماء من الینابیع والثمار من الاشجار ولا کما یخرج من الاشیاء اللطیفة من مراکزها کالبصر من العین والسمع
من الاذن والشم من الانف والذوق من الفم والکلام من اللسان والمعرفة والتمیز من القلب وکالنار من الحجر بل هو الله احمد
الذی لا من شیء ولا فی شیء ولا علی شیء مبدع الاشیاء وخالقها ومنشئ الاشیاء بقدرته یتلاشی ما خلق للفناء بمشیته و
یبقی ما خلق للبقاء بعلمه فذلکم الله الذی لم یلد ولم یولد عالم الغیب والشهادة الکبیر المتعال ولم یکن له کفوا احد فتدبر هذا الحدیث
الشریف یظهر لک ان ما ذهب الیه المصنف واتباعه من الولادة وان کان الظاهر من کلام المصنف المغایرة لانه ذاهب کما یاتی عن قریب الی ان
نزول الحادثات الخارجیة من حقایقها المتاصلة القائمة بذاته وتلک الحقایق هی المنشاة لهذه الاشباح الخارجیة بالله فاذا جرینا
علی ظاهر المستفاد من کلامه من المغایرة کانت تلک الحقایق المغایرة مباینة للذات لا زمة لها وبهذا یتحقق المغایرة الموجبة
للترکیب فی نفس الامر وان کان ینافی اعتقاده ان حصولها له حصول جمعی وحدانی اذ هو کلها فلا ینافی حصولها ولزومها وحدة
الحقیقیة کما لا ینافی تعدد اغصان الشجرة واوراقها واثمارها وحدة الشجرة فانها فی نفس الامر شجرة واحدة فلحاظ وحدتها
فی نفسها مستهلک لتلک الکثرات اذ حصول تلک الکثرات للشجرة حصول جمعی عنده وقد ذکر فیما سبق فی قوله فلا یمکن تعدد
الواجب لانه لو تعدد لکان المفروض واجبا محدود الوجود ثانی الاثنین فلم یکن محیطا بکل وجود حیث یتحقق وجود لم یکن له
ولا حاصلا منه فائضا من لدنه الخ انتهی وهو صریح ان المغایر فی وجوده اذا کان الحق تعالی محیطا به وهو حاصل من الوجود الحق
فائض من لدنه داخل تحت حقیقة ذاته اذا حصل مع الحق تعالی لا ینافی وحدته اذ حصوله کحصول الاغصان والورق للشجرة
وهو حصول جمعی لانه تعالی کل ما سواه من الاشیاء ومادة التالیف یتحقق الکلیة والوحدة المشار الیها هی وحدة الکل یعنی الوحدة
الحقیقیة ثم قال بعد ذلک وان کل کمال وجودی رشح من کماله وکل خیر لمعة من لوامع جماله فهو اصل الوجود الخ انتهی وهو یؤید
ما ذکرنا فاذا کان الوجود فی الکل واحد وعلمه راجع الی وجوده فقوله فی هذه القاعدة لتقریر انه تعالی کل الاشیاء فکما ان وجوده
لا یشوب بعدم شیء من الاشیاء فکذلک علمه الذی هو حضور ذاته لا یشوب بغیبة شیء من الاشیاء الخ مثل ما ذکرنا ان علمه
عین وجوده الذی هو ذاته ووجوده کل الموجودات وعلمه عین وجوده فهو عین المعلومات علی حد عینیة الشجرة لاجزائها
نوجوده وجودها وعدمه عدمها اذ لیست عند المصنف اثاره فلا یلزم من عدمها عدمه بل فی الحقیقة یکون کلام المصنف راجعا
الی ان الاشیاء اجزاؤه او مرتبة انه بل الاول اوجه بما یلزم من کلامه وتمثیلهم بالحروف اللفظیة من النفس بفتح الفاء وبالحروف النقشیة
من المداد وبالاعداد من الواحد وما اشبه ذلک یشهد بان اللازم من کلامه هو الاول وقوله فما عند الله هی الحقایق المحصلة
المتاصلة التی تنزل الاشیاء منها منزلة الاشباح والاظلال صریح فی جمیع ما اوردنا علی کلامه من المغایرة وان الذات محل لجمیع
تلک الذوات وان الوحدة التی ادعاها وحدة النوع فی الاذهان والعقول ووحدة الکل فی الخارج وانها کوحدة الشجرة
مع ما تالف منه ووحدة الخشب بالنسبة الی الحصص الماخوذة منه لان هذا العند الذی ذکره المصنف ان اراد به ما هو خارج
الذات کانت تلک الحقایق ممکنة حادثة بعد ان لم تکن شیئا مذکورا وهذا دین ساداتنا محمد واهل بیته الطاهرین صلی الله علیه
وعلیهم اجمعین اذ دینهم ان کل ما سوی ذات الحق سبحانه وتعالی حادث بعد ان لم یکن شیئا فکان مذکورا بایجاده وامکانه لا قبله مذکوراً
وان اراد به ما هو الذات الحق سبحانه وتعالی حادث عز وجل توجه ما سبق ونحوه من المطاعن والاعتراضات وقوله ای التی تنزل
الاشیاء منها الخ یعنی ان الاشیاء الموجودة فی عالم الاکوان منزلتها من حقایقها التی فی ذات الحق تعالی منزلة الشبح والظل من

لمتحصن

# الكلام في عموم العلم

الشاخص والشبح هو الظل كما روي عن المصنف والمراد منه الصورة لان الصورة ظل ذي الصورة والصورة معلقة بالشاخص
كالظل والمراد من الشبح الصورة المنفصلة بالاشراق عنه لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به قيام عروض لان هذه يطلق
عليها صورة الشخص وهي المتصلة واما المنفصلة فهي التي تقع في المرآة فانها قائمة بصورته المتصلة قيام صدور ويعني بالشبح حيث يطلق
في الغالب الصورة المنفصلة في المرآة ومعنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كما مثلنا ولما كانت الاشياء المكونة ذوات
محققة عند المصنف والاشباح والاظلة اعراضا عنده قال ان الاشياء كالاعراض في التعلق والتقوم ولذا قال بمنزلة الاشباح
والاظلال وذلك اما انه غفل عن ملاحظة سر الخليقة او انه ما عرف كون المعلول بالنسبة الى علته الحقيقية عرضا فان هذا حكم
هي نفس الامر ان المعروض عرض لعلته الحقيقية والمراد من العلة الحقيقية التي تحدث مادة معلولها لا من شيء بخلاف العلة التي لا
تصدر عنها الا الصورة فان تلك ليست حقيقية كالبناء في صنع الجدار فعلى قولنا يتجه كونها اعراضا لعللها وعلى قول المصنف
العلل الازلية هي الحقايق المتاصلة واما الحوادث الكونية التي هي من تلك الحقايق بمنزلة الاشباح والاظلال فهل عند المصنف يجعلها
اشعة انحطت عن تلك الحقايق ام هي تلك الحقايق انفسها نزلت من اوج قدسها الى حضيض طبايعها بذواتها بحيث خلت اوجاتها
منها ام هي باقية في مراكزها والنازل منها ابدالها وامثالها ام تكيفت اوقاتها واماكنها بهيئات كسوتانها فعلى كل فرض يرد عليه
الموانع المنافية لقوله فعلى الاشعة تكون اعراضا ولا يلايم قوله منزلة الاشباح لان الاشباح اعراض ولا تكون الاعراض بمنزلة الاعراض
وعلى نزول الحقايق يلزم انقلاب الحقايق لان تغير حال القديم يجعله حادثا وتكون الذات فاقدة والابدال من انواع الولادة
المنافية للازل والامثال جمع مثل فيكون الثنا تعدد القدماء وبالتحريك اشباح لا بمنزلة الاشباح وعلى التكيف هي آثار الاشباح
واذا كانت الاشياء تعود في عودها الى مباديها كانت المنحطة عائدة الى ما منه بدئت فان كان عودها عود مجاورة تكثرت على
نحو التضعيف فيعظم الخطب وان كان عود ممازجة انتهى نعيم السعداء وتالم الاشقياء هذا اذا كانت المنحطة ذواتا واما الصفات
مباديها هيئات الموصوفات وافعالها الاذوات وانها لا يتجاوز شيء من الاشياء مبدؤه وهاوجه يكون العود عود ممازجة وتنتهي
الاوصاف العلمية واعلم اني لو حسنت هذه الكلمات الى الله لا الله على طريق معرفة سر الخليقة في الذوات ولبيني العارف بها احكم معرفته الصفات
على نمط كيفية بدو الاشياء لانه عز وجل خلق الاشياء موصوفات الاشياء وصفاتها مشروحة العلل مبينة الاسباب لتعرف العباد
كيفية الاستدلال على ما اراد من طرق الهداية والرشاد كما اشار في الكتاب المجيد في قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث
فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم فقوله لنبين لكم اشارة الى ان كل شيء
خلقه من صفة او موصوف فانه دليل ومستدل عليه وعلة ومعلول وغاية ومغيا واذا سمعت انه عز وجل لا يعرف الا بما عرف به نفسه
فاعلم ان المراد ان اسباب التعريف والتبيان ما خلق من خلقه وما بين من اسبابها ومسبباتها فمن عرف سر الخليقة وصل الى معرفة
الحقيقة ولذا قال اللهم ارني الاشياء كما هي فبقيت بتلك الكلمات التي عارضتها المصنف ليس لخصوص الاعتراض لا والله و
لكن بقصد ان بيان تلك الحقايق لا تعرف الا برد ما يخالفها من كلام المصنف وغيره لاني اذا ذكرت كلاما قال المصنف او غيره بخلافه فلا يعرف
ان كلامي حق بل ولا يقبل مني الا اذا ابطلت كلام من خالفه وحيث كان ابطال كلام الخصم مع تقدمه وشهرته وانس الاذهان بمذهبه
وبعبارته يحتاج الى كلام طويل وتقديم مقدمات ونقض كلامهم بعد ايراد حججهم والوقت لا يسع ذلك لو حسنت بالخلاف وعدم
رضاي بقوله ليتنبه من له روية على اني وان اطلت الكلام لا ينتفع الا اولوا الابصار والافهام من العلماء الاعلام المنصفين
الطالبين بعلمهم وجه الملك العلام لان الود بعد القبول ولبس ثوب الشهرة بالعلم صعب مستصعب لا يحتمله الا مؤمن امتحن الله الجهل بعدمه
قلبه للايمان وشرح صدره للاسلام والحاصل ان هذه الحقايق التي هي حقايق الاشياء هي التي عناها بالكل في قوله كل الاشياء
ولا يمكن ان يتكلم بها احد ويحكم بانه كلها وانها عنده وفي علمه الذي هو ذاته وانها في ذاته بنحو اشرف في قوله ان معطي الشيء ليس اللازمة
ليس بفاقد له في ذاته ولكنه بنحو اشرف وان للاشياء وجهين وجها اجماليا وهو علمه بها وهي حقايق الاشياء وهي الصور العلمية
للذاته المتعلقة بها تعلق النور بالمنير والظل بالشاخص وانها غير مجعولة وانما المجعول وجوداتها بمعنى تعلق الكون بها بمعنى اظهارها
بعد الكمون كالنار الكامنة في الحجر تخرج بحك الزناد وامثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظا ومعنى المتفقة على قدمها وعدم مجعوليتها
الا اذا كان عالما بها وعدم كالها وحيث ذكر المص واتباعه هذه الاوصاف دل على انهم في زعمهم مدركون لها مع انهم لم ياتهم وحي

بذلك



# الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى

بذلك ولا يتجاوزوا مشاهدة الملكوت فيكونون وصفهم ناشيا عن معاينتهم لذلك بما عرفوا من انفسهم فلذا اخطاوا في اقوالهم و اعتقاداتهم كيف وقد قال امير المؤمنين ع نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا الحديث والمراد ان الله سبحانه لا يعرف الا بما وصفوه في خطبهم واحاديثهم او لا يعرف الله الا باعتقاداتهم ع حججه وابوابه وانهم اولياء احكامه وحفظة شرايع دينه او لا يعرف الله الا من عرفهم لانهم وصفه الذي وصف نفسه به لعباده ليعرفوه فالاول للمؤمنين والثاني للعارفين والثالث للانبياء والمرسلين وقال الصادق ع في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ في المصباح قال بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئته يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك وهؤلاء قولهم واعتقادهم مخالف لاحاديث ائمة الهدى ع ولكلام الله الذي انزله على نبيه ص ولما اقر رسول الله ص عامة المسلمين واجرى احكام دينهم عليه فانهم اقرهم على المعارف المعروفة المتداولة ووعدهم على القيام بها دخول الجنة اذ ليس شيء مما نقلنا عن اولئك مطابقا لشعاير المسلمين فان قول المصنف فما عند الله هي الحقايق المحصلة المتاصلة الخ قاعدة لا يدل عليها كتاب ولا سنة ولا عقل **قال** قاعدة علمه تعالى بالممكنات ليس صورا مرتسمة في ذاته تعالى كما اشتهر عن معلم الفلاسفة والمشائين وتبعهم ابو نصر وابو علي وغيرهما ولا كما ذهب اليه الرواقيون وتبعهم الشيخ المقتول والعلامة الطوسي والمتاخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجية لان علمه قديم والممكنات كلها حوادث ولا كما ذهب اليه المعتزلة لبطلان شيئية المعدومات ولا كما توهمه الاشاعرة من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت حدوثه ولا ايضا كما نسب الى افلاطون من ان علمه تعالى ذوات قائمة بانفسها وصور مفارقة عنه تعالى وعن المواد ولا الى الذي نسب الى فرفوريوس من اتحاده تعالى بالمعقولات على ما فهمه الجمهور من الاتحاد ولا الذي تجشمه وافتتحه بعض المتاخرين ولم يمكنهم تحصيله من العلم الاجمالي بل على نحو ما اشرنا اليه وقررناه على وجه محصل مشروح في كتبنا المبسوطة **اقول** قال المصنف في كتابه الكبير المسمى بالاسفار فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناطا لعالميته تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول قدس سره من تبعه ومنهم كالمحقق الطوسي و ابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرستاني صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله اما ان يكون بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجوداتها في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وابو علي او يقول انه عين ذاته تعالى اما ان يقول ان ذاته تتحد بالصور العلمية كفرفوريوس واتباعه

# الكلام في تفصيل مذهب الثاني في علمه تعالى

من المشائين ويقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه وبما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات
ذهب الى كل منها ذاهب انتهى كلامه اقول ثم انه قد اخذ في الكلام على كل واحد منها على جهة البسط ونحن نقتصر في الكلام عليها
على ادنى ما يحصل للفاهم الموفق بما اكتب من القول الحق في العلم فنقول قد ذكرنا مرارا انا لا نتكلم الا في علمه الحادث المخلوق اعني ما خلقه
وسماه علما له بنحو ما قالوا فيه ائمة الهدى ع واما علمه الذي هو ذاته فلا يجوز الكلام فيه لانه هو ذاته تع وانما نتكلم فيه بنحو التنزيه كما نتكلم
في ذات الله اذ لا فرق الا في الاسم بمعنى ان علمه و ذاته لفظان مترادفان لا بمعنى اختلافهما في المفهوم وانما اتحدا في المصدق الا انهما اختلفا
في المفهوم يمتنع نفي التعدد عنهما في المفهوم وما امتنع نفي التعدد عنه فهو متعدد وكل متعدد فهو مركب وان كان في طرف التحليل
اعني الذهن والعقل لصدق التركيب والكثرة عليه في حال وان كان في حال هو متحد فرضا فقد اختلف حالاه وما اختلف حالاه
فهو مركب حادث وقد تقدم ان مرادنا بكون الصفات عين الذات انها الفاظ مترادفة وان ما اريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات
الفعلية التي هي مغايرة للذات ومتغايرة في المفهوم لانها اشياء حادثة وصف بها نفسه ليتعرفوه بصفات افعاله كما تعرفنا بذ
بانه ضارب والمصنف بسط الكلام على هذه المذاهب جرحا وتعديلا والكلام على كلامه عليها احق بالكلام عليها كما في كلامه من ابهام
الصواب لاشتهاره بين من كان بعده حتى ظن كثير منهم ان ليس وراء عبادان قرية ولكن لاجل طوله عدلنا عنه الى الكلام عليها
على جهة الاختصار والاقتصار الا انه يلزم منه ما ينبغي بيانه انشاء الله تع فنقول اما المذهب الاول اعني مذهب الشيخين ابي نصر
الفارابي وابي علي بن سينا ومن ذكر معهم سابقا وهو القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تع فاصل ماخذه قياس صفات الخالق
عز وجل على صفات المخلوق لشبهة انها آية صفات الحق تع وهو غلط لانها انما هي آية لصفات افعاله لا لصفات ذاته ولا
اشكال في بطلان هذا المذهب لانه تشبيه بالمخلوق وللزوم كون ذاته تع محلا لتلك المتغايرة المتباينة التي لا تعقل الاحادثة و
هؤلاء جعلوا علمه تع فعليا لتقريرهم ان العلم ينقسم الى فعلي وانفعالي وقالوا الفعلي ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج
والانفعالي ما يكون مسببا عن المعلوم في الخارج فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل الفعلي لكنه ليس سببا
تاما لوجود البيت لان مادته من الحجارة والطين ليس فاعلها وكذا سائر ما يتكون منه ويتوقف عليه بخلاف علم الله بالاشياء
فان كل شيء منها ولها صادر عن علمه تع لانه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي
هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التي لا تنفد وامثال هذا من مقاييسهم بمداركهم الحادثة التي لا تعقل
الا ما هو من نوعها واعلم ان الناس قد اختلفوا فمنهم من قال هو غير المعلوم مطلقا اي في الغيب والشهادة واستدلوا على المغايرة
بان العلم قد يكون موجودا في الذهن والمعلوم في السوق فان علمك بزيد هو ما في خيالك من صورته وهو في السوق او في
الصحراء ومنهم من قال هو عين المعلوم مطلقا في الغيب والشهادة اما انه عينه في الغيب فلان صورة زيد التي في خيالك هي صورة هيئته
حين حضوره واذا غاب عنك ومضى الى السوق لم تكن عالما به هل هو حي ام ميت متحرك ام ساكن وانما تعلم صورة هيئة الحضور
التي هي هو في عينها هيئة حضوره ولا شك انها معلومة لك فباي شيء علمتها بنفسها ام بصورة غيرها فان علمتها بنفسها
ثبت ان العلم عين المعلوم وان علمتها بغيرها لزم الدور او التسلسل واما انه عينه في الشهادة فلان زيدا اذ لم يحضر عندك
تكون عالما به فما علمت حين حضوره لا جائز ان يكون علمك صورته الخيالية لانه اذا حضر عندك لم تكن عندك سورة غير
حضوره بما هو عليه من صورة او لون او وضع اذ لو فرض وجود صورته في الخيال انطبقت على الحضورية حتى لو كنت تتخيله
على هيئته وحضر بهيئة مخالفة لما في خيالك انمحت ما في خيالك وتكيفت بالهيئة الحضورية فلا تحفظ الا الهيئة الحضورية
ولهذا نقول انما ينتزع الخيال صورة الشيء عند غيبته فليس عندك علم به غير حضوره بما هو عليه من الحضور عندك وهذا الحضور
ليس شيئا مغايرا لما هو حاضر به فلو كان المعلوم بالحضور نفس هيئة جلوسه او لون بشرته او نوع ملبوسه او حال من احواله
او تحققه ووجوده كان علمك به ما كان معلوما لك مما حضر به زيد عندك من ذاته او سائر احواله فعلمك بهيئة جلوسه حضور
تلك الهيئة الخاص الجزئي الذي هو نفس هيئة جلوسه لا الحضور العام الكلي فان العلم بالخضرة التي في الثوب حضور الخضرة التي
هو نفس تلك الخضرة لا الحضور العام الذي هو ضد الغيبة الصالح للسواد والبياض والصفرة فانه لو كان هذا العام هو العلم

لماجهل

# الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى

لما جهل احد شيئا ولما علم احد شيئا لانه ليس مطابقا بالمطابقة التي هي بالمميزات اذ ما يطابق الخضرة من حيث خضرتها غير ما يطابق البياض من حيث بياضيته اذ حضور الخضرة ح بخضرتها وحضور البياض بباضيته او كل منهما انما هو هو بما هو متميز وذلك حقيقته بنفسه بخلاف ما لو اريد الحضور العام فانه شيء واحد في الحاضرين ومنهم من قال العلم عين المعلوم في الغيب اي اذا كان المعلوم هو الصورة لئلا يلزم الدور والتسلسل وغير المعلوم اذا كان غير الصورة لانها ح تابعة للمعلوم فيكون العلم بعضه عين المعلوم وبعضه غيره وهذا المذهب في جعل بعض العلم غير المعلوم كالاول في البطلان لان العلم لا يكون في حال غير مطابق للمعلوم ولا شك ان الصورة الخيالية لا تطابق الا حالة الانتزاع لانك اذا تصورت حالا من احوال زيد كنت عالما به وهو حال حضوره فاذا غاب عنك لا تعلم الا الحال التي رايته عليها الا انها هي حالة انتزاع الخيال لها منه فاذا رايته قاعدا ثم غبت عنه لم تعلم الا حال قعوده ولا تعلم هل قام ام نام ام مات ام سافر فلو يكون ما عندك علما به والا لكان مطابقا فاذا تحرك تحركت الصورة التي في خيالك او قام قامت او نام نامت وهذا ظاهر واما الصورة العلمية فلا شك انها معلومة بها وقد ثبت فيها ان العلم عين المعلوم وغيرها مثلها الا انه قد خفي ذلك على كثير من جهة عدم ادراك الحضور الخاص الذي هو ذات الحاضر ومن توهم حصول صورة خيالية حال الحضور ومن عدم تعقل العلم الاشراقي فان كون حضور زيد عندك علما لك به قد خفي على كثير لعدم فهمهم للعلم الاشراقي النسبي الذي يوجد بوجود المعلوم لانه نفسه وينتفي بانتفائه لانه نفس كونه وعدم معرفته بانه وجوده للعالم في رتبة مكانه ووقته ولا يلزم من قولنا انه يوجد بوجوده وينتفي بانتفائه انه يكون في حال غير عالم بها لما قررنا بانه تع لم يفقد شيئا من ملكه في ملكه وهكذا شانه جل شانه لم يجد شيئا من خلقه في ذاته ولم يفقد شيئا من خلقه في ملكه والحاصل ان الحق في المسئلة ان العلم عين المعلوم في الحادث والقديم فمن لم يفهم ينبغي له الا ينكر ما لا يدريه فكم خبايا في زوايا وحيث كان القديم لا يدرك الحادث منه شيئا وجب على الحادث ان يقتصر في معرفة القديم على ما تعرف له به ووصف به نفسه واما الحادث فقد كانت له مراتب متفاوتة متكثرة مثل زيد مثلا فان له ذكرا في عالم الامكان وله في عالم الاكوان مقامات يذكر في كل مقام بنسبة رتبته فيه فله حصة نورانية في عالم الامر المفعولي ومعنى ومعنى في عالم العقلي ورقيقة في عالم الروحاني وصورة الجوهرية في العالم النفسي وطبيعة في العالم الطبيعي وذرة في العالم الهيولاني وصورة في العالم المثالي وجسم في العالم الجسماني مختلف المراتب ولاجل ذلك قال تع وان من شيء الا عندنا خزائنه وقال فمن ثقلت موازينه فاخبر بكثرة الخزائن والموازين للشيء الواحد وكل واحد من هذه المراتب فهي علم الله سبحانه بها من زيد وفي كل رتبة منها وامثالها يكون العلم عين المعلوم وقد اشار تع لاهل الاشارة الى ذلك بقوله تع فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وبقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ فعلمه بذاته هو ذاته لفظا ومعنى وعلمه بما سواه هو ما سواه فذواتهم علمه تع بذواتهم وصفاتهم علمه تع بصفاتهم وكما لا يوجد ما سواه في ذاته لا يوجد علمه تع بهم في ذاته واذا نفيت عنه تع الزمان ونسبته ومدده ونفيت الاستقبال ظهر لك انه لم يكن خلوا من ملكه في ملكه وكانت ذاته عز وجل خلوا من ملكه في ذاته وليس خلوا منه في خارج ذاته اعني الامكان كل شيء في مكان ووقت من الامكان فكان في ازله عالما بكل شيء هناك حين كان بما به كان قبل ان يكون عند نفسه وعند من سواه من الحوادث وتفهم هذا اذا دفعت الانتظار والاستقبال عن مقام ازله سبحانه وتع ظهر لك ما اشرنا اليه من العلم المستفاد بيانه كما سمعت من مذهب ائمتنا ع واما هؤلاء القائلون بانه صور ازلية مرتسمة بذات الحق تع فقد اخطاوا الصواب وطلب الري من السراب ان الصور حوادث فلا يكون الذات محلا للحوادث مع ما ذكرنا مكررا ان كل ما يكون ذكرا للحادث فهو حادث سواء كان صورة ام غيرها ولذا امتنعنا ان يكون تع ذاكرا لها في الازل لان كل ما له بها نسبة او ربط او تعلق او مطابقة او شيء من انواع الذكر او التعلق فهو حادث وانما هو سبحانه ذكره في الازل لها في الحدث بما هي مذكورة في تحقق ما فالصور لا تكون الا حادثة سواء كانت هندسية وحدودية ام معنوية ولا تكون الا مغايرة ومغايرة للذات وثبوت التغاير في التحقق والخارج او في الذهن والتعقل او في الفرض والاعتبار دليل الحدوث وصدورها عن علمه لا يستلزم كون ما صدرت عنه قديما بل يكون حادثا يصدر عنه الحادث فانك تحدث في نفسك صورة ما تحدث به امرا وكذا كونه تع تام الايجاد والفاعلية لا يستلزم ذلك وكون قوله وكلامه هو تعلقه للاشياء موجب للتشبيه والحدوث لانه سبحانه لا يهمه

لا يهمه

# الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى

لا يروى ولا يفكر ولا يتصور ولا يتعقل لان هذه من صفات المخلوقين وقوله ان تعلقه هو تابع لارادته الذاتية
باطل لان التابع في صفة حادثة لشيء شاهد لحدوثه وحدوث متبوعه ولا ارادة ذاتية للحق سبحانه لان الخلق لم يصلوا
الى الازل حتى يخبروا بما شاهدوه من وجود ارادة ازلية له ولا اخبرهم بذلك وليس له نظير وند ليخبروا عنه بما في نظيره و
نده وانما يعرف من جهة ما وصف به نفسه وهو قد خاطب العباد على لسان نبيه والسنة اوصيائه وخلفائه صلى الله عليهم
اجمعين وائتمنهم على سره وامرهم ان يؤدوا الى عباده جميع ما اراد لهم من الهداية واخبروا بانه عز وجل ليس له ارادة هي
ذاته وليست الارادة علما له وانما هي فعله لا غير فمن زعم ان لله ارادة ذاتية هي ذاته وعلمه قد فقد تقول على الله سبحانه ووصفه
بما منع من ان يوصف به وقد تقدم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام انه قال المشية والارادة من صفات الافعال
فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد والقائلون بارتسام الصور ان قالوا باتحاد العلم بالمعلوم لزمهم كون
ذاته تعالى محلا لذوات الاشياء وهو افضع من القول بالمغايرة وان كان ايضا باطلا واما المذهب الثاني وهو القول بوجود
صور الاشياء في الخارج كما تقدم فان ارادوا بها المثل الافلاطونية بمعنى ان الصور الخارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه وعن
الاشياء اي المعلومات فهو باطل بارادة العلم القديم لان القديم لا يكون خارجا عن الذات ولا صورا متغايرة ولو ارادوا
العلم الحادث كان صحيحا ليس فيه الا مغايرة العلم للمعلوم واما المذهب الثالث وهو القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له
وهو المنسوب الى فرفوريوس واتباعه وظاهر كلام المصنف اختياره حيث قال في الكتاب الكبير واما المنسوب الى فرفوريوس
فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ
كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما
ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام
في مباحث العاقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيته ودقته
ولطافته فليراجع الى ما هنالك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون ممن
له قوة خوض في العلم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وذلك لموافقته له في اتحاد العاقل و
المعقول وقد بينا بطلان القول باتحاد العاقل والمعقول في شرح المشاعر وانه يلزم من اتحاد العالم بالمعلوم كما هو مراد هذه
العبارة فيكون غير الصور المجردة من ساير المعلومات المادية الزمانية اما انها غير معلومة او انها في ذاته متحد بها وما ذكره
المصنف من رد المشايخ على فرفوريوس وتسفيه رايه فهو في محله ولكن كما قال الشاعر وعين الرضى عن كل عيب كليلة وكيف لا يكون
ما قالوا في الرد عليه صحيحا وهو يثبت صورا ولا تكون الا متمايزة متغايرة باي فرض اعتبر ويجب ان تمتاز عن الذات ولو
عنده تعالى بان يعلم ان في ذاته صورا غير ذاته هي صور غيره فان علم ذلك وجب التغاير والتكثر واعتبار الاتحاد بحيثية
او ملاحظة ما ينافي الوحدة الذاتية والبساطة الحقيقية وان لم يعلم ان في ذاته وحقيقته شيئا مغايرا كان الحكم بوجود صور
وباتحادها ضلالا مبينا على ان قوله مع المصنف واتباعهما بانا نريد بالاتحاد غير ما يفهمونه عامة الناس غلط ومغالطة لانهم
يدعون على الناس انهم ما يفهمون من الاتحاد الا الامتزاج وهو غير مراد بل مرادهم شيء اخر ما يعرفونه الا الخواص وهذا
من تعظيم الحقير بابهامه والا فانهم يريدون به كاتحاد الشجرة مع اغصانها فان الاغصان وان تمايزت وتشخصت في انفسها
لكنها غير متمايزة لا في انفسها ولا في الشجرة اذا قلت الشجرة واردت بها الكل من حيث هي شيء واحد اذ ليس شيء غير الشجرة
وهذا الاتحاد اسوء حالا من الاتحاد بالامتزاج لان المغايرة اضمحلت بالامتزاج وهي باقية بذلك الاتحاد المدعى د
فبالامتزاج اقرب للبساطة مما بالفرض والاعتبار فان قلت ان فيما هو بالامتزاج مفاسد منها ان ما هو غير الذات يلزم منه
انقلاب الحقايق ان كانت الصورة حادثة الى قدم الكل او حدوث الكل وافتقار الغني الى الاجزاء ان كانت قديمة ومنها
اختلاف الحالات ومنها الامتزاج فانه من صفات الخلق بخلاف ما هو بالاعتبار قلت هذا صحيح فيما بالامتزاج ومن ثم انكرت
الكل الامتزاج والاعتبار اما الامتزاج فلمثل ما قلت واما بالاعتبار فاول ما فيه انه لا يغير الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الامر
فانك اذا اعتبرت ان شيئا موجودا معدوم او بالعكس او ان الفقير غني او بالعكس او ان القديم حادث او بالعكس لم يكن

ما يجوز

## الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى

ما اعتبرت مما هو خلاف ما هو عليه وثانيا انك بعد ان عرفت ان الاعتبار لا يغير ما هو الواقع كنت في كل احوالك ذاكرا
للتوحيد ولا تغتر بالشرك الذي لا يغفره الله ابدا ونحوه وليس هذا الشرك اللازم من هذا مما يخفى حتى يحتمل التسامح
فيه فيكون ما يلزم من الاعتبار افتح مما يلزم من الامتزاج وان كانا من نوع واحد الا ان من الامتزاج قد يخفى في بعض الصور
على بعض الناس فربما لا ينافي مطلق العفو واما المذهب الرابع وهو ما ذهب اليه افلاطون على ما نقل عنه من كون علمه
صورا منفصلة عن ذاته وعن الاشياء وهي المثل بضم الميم والثاء اي مثل الاشياء فهي قديمة بها علم الاشياء الحادثة
فلا يكون جاهلا لقدمها ومنفصلة عنه فلا يكون مركبا منها ومن الاشياء فلا يتصل القديم والحادث وبقل كثير
من العلماء ان افلاطون اجل قدرا من ان يريد هذا المعنى المعروف وانما يريد بالقدم القدم الامكاني وكانه اشار
الى علم الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء كونه من الممكنات وانه جعلها في العنصر الاول انها في الكتاب الاول
الذي هو خزانة الاكوان والامكان وهي منفصلة عن ذاته لانها من جملة مخلوقاته ومنفصلة عن خلقه لانه خلقها وجعلها
علة لمن هو دونها وعلى هذا التوجيه يكون الكلام صحيحا وان اريد به العلم الازلي الذي يحكم اهل التوحيد بانه عين ذات
الله سبحانه فهو باطل لان الحكم عليه بالانفصال عن الذات مع قدمه موجب لتعدد القدماء وبالانفصال عن الاشياء تثليث
للقسمة بان يكون شيء ثالث لا خالق ولا مخلوق وليس على حد الركن من الجملة الواحدة كما قال الصادق ع لحمران بن اعين في العلم
من كمال التركيب ثم قال لان الله عين منفصلة وقوله فيما نقل من مذهب افلاطون والمثل العقلية لا يريد التعقل الامكاني
على ارادة العلم الازلي وانما يريد به تعقل الحق سبحانه للاشياء الذي هو عبارة عن قوله كن فان هذه كلمة التامة هي
وقوع ارادته على المراد والارادة هي ذاته تعالى هذا قول الملا صدرا وهو خطاء بل الحق الا يوق تعقلاتهم اذ لا يصح الاخبار بالتعقل
عنه واذا قيل الارادة الحق منه ان معنى التعقل ايجاده معقولية الشيء المعقول وهو عبارة عن قوله وكلمة التامة التي هي
نفس ارادته وهي المعبر عنه بكن وقوله وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها صالح بظاهره للملا صدرا ولنا مع اختلاف المراد
واما المذهب الخامس مذهب المعتزلة فهو قولهم بثبوت الاشياء المعدومة في الامكان لانهم يفرقون بين الوجود وبين الثبوت
وعندهم عن ثبوتها في الامكان ازلي وكذا قالت الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا والحق
ان القول في الثبوت والوجوب والقدم وعدمه في هذه الاشياء المشار اليها هو ان الثبوت الذي يريدون به مغايرة
الوجود معنى اصطلاحي والانسب فيه ان يقال كان الله سبحانه ولا شيء وانما هو وحده ثم خلق المشية بنفسها يعني بها الفعل
اي خلق الفعل بنفسه ثم خلق الامكان وما فيه من الممكنات على وجه كلي وهي الاشياء الثابتة اي الموجودة بالوجود الامكاني
ثم اوجدها بوجود الكوني وهي صور علمية بالاشياء امكانية في وجودها الامكاني وصور علمية اي ذوات وصفات
علمية بالاشياء كونية في وجودها الكوني ففي الرتبة الامكانية خلقها عز وجل كلها وهي الخزائن التي لا تنفد ثم خلقها في
الرتبة الكونية وهي الخزائن المحتاجة في حصولها وبقائها الى المدد من الخزائن الامكانية فالمعدومة في الامكان موجودة
بالوجود الامكاني الذي يقع علما وسعلوما بخلاف المعدومة بالعدم الامتناعي فانها ليست شيئا ولا يقع علما ولا معلوما
وليس لها لفظ وانما اللفظ المستعمل فيما يتوهم انه منها وهو ممكن اذ لا يكون لفظ الا بازاء ممكن موجود اما في الامكان واما
في الاكوان فلا يكون بازاء القديم تعالى لا لزم الاقتران والازاء اللذان هما من صفات الحوادث ولا يكون بازاء الممتنع ١٥
على ما يريدون لانه ليس بشيء وانما يعبر به عما يتوهمونه وان كان انما يذهبون الى الممكن لانهم يتصورونه الممتنع والممتنع
لا يمكن تصوره وانما يتصورون ممكنا يسمونه ممتنعا ولو اطلقنا على هذه الممكنات الثابتة في الامكان الذي هو من جملة
ما خلق سبحانه القدم فنريد به القدم الامكاني او اللغوي وهو السابق او الشرعي وهو ما كان له ستة اشهر فصاعدا واما
القدم الذي هو المعنى اصطلاحي فهو ذات الله سبحانه بلا مغايرة في حال ومن اعتبر المغايرة سواء كانت في نفس الامر ام في
الخارج ام في الذهن ام بالفرض والاعتبار وان كان بالمفهوم فانه ما عرف القدم المعلوم وكذا الازل عز وجل فهذا المعنى و
هذا التاويل يكون قولهم صحيحا وحقا والا فهو باطل عاطل وقول الصوفية بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا
لا عينيا على ظاهره صحيح في الثبوت قبل التكوين الا انه على نحو الامكان واما على نحو القدم فليس بصحيح واما كونها علوما لا اعيانا

# الكلام في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى

نصحح على الظ واما في نفس الامر فهي علوم وهي اعيان وصفات وهي علل وهي معلولات وهي ادلة وهي مدلولات وكذلك سائر الخلق
كليتي في هذه الاعتبارات بحسب رتبته من الوجود الكوني واما المذهب السادس فهو القول بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا
علم ذاته علم كل شيء بعلم واحد وهذا العلم الاجمالي سابق على الاشياء لانه ذاته وذاته سابقة على كل شيء وله علم تفصيلي بالاشياء
مقارن لها في التحقق وبعض اهل هذا القول جعل ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء كلها وبعضهم جعل ذاته تعالى علما تفصيليا بالمعلول
الاول واجماليا بما سواه وهذا المذهب بجميع شقوقه متهافت مناف لقواعد التوحيد وضوابط القدم فان من جعل ذاته علما
اجماليا بالاشياء او بالمعلول الاول او بما سواه يلزمه ان يكون ذاته غير عالمة بالتفصيلية والتجاؤهم الى الاجمال فرار من تغير العلم
اذا تعلق بالجزئية الزمانية والتفصيلية ثم تغيرت بعد التعلق بخلاف ما اذا كان التعلق على وجه كلي وو تعوافيما يلزمهم من تبعيض العلم
وجعله عضين فان من جعل الذات اجماليا في كل الاشياء اخرج منه جهة التفصيل ومن جعله اجماليا بالمعلول الاول اخلى من العلم تفصيليه
واجمال ما سواه ومن جعله اجماليا بما سوى المعلول اخرج تفصيله واجمال الباقي فلا يكون علمه عاما لكل شيء مع تكثر ذاته بتكثر (هنا) متعلقاتها
واختلافها وقوله فاذا علم ذاته علم كل شيء يشير به الى ان الاشياء لوازم ذاته ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم وفيه مع ان اللازمية
والملزومية واللزوم صفات الخلق تكثر جهاته واختلاف اعتباراته فان العلم باللازم لازم للعلم بالملزوم لنفسه والاجمالي المقدم عليها
مقدم على التفصيلي المقارن لها ومغاير له واما المذهب السابع وهو القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه
وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وذات المعلول الثاني علم تفصيلي بالمعلول الثالث واجمالي بما
سواه مما بعده وهكذا ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله وكون معلولاته علما ذاتيا له قديما مع حدوث ذات المعلولات حادثة وكلام
صاحب هذا المذهب في علمه الذي هو ذاته فمعلولاته ومعلولات معلولاته على اختلافها واختلاف اطوارها في الاجمال والتفصيل
والتقدم والتاخر والعلة والمعلولية هي علمه الذي هو عين ذاته فاما اي شيء اقول بابن ودي لهذا القول شرحا فانا لله من هذه
الامراض المزمنة والحاصل ان المذاهب ما سمعت ذكرها بالاشارة فالاول ما اشتهر عن معلم الفلاسفة بانه صور الممكنات كما
تقدم وحصولها في ذاته حصولا ذهنيا جاريا على اصلهم في ثبوت الوجود الذهني بان الاشياء توجد في الذهن بذواتها وحقائقها (نفسها)
معراة عن العوارض الخارجية لا باشباحها وامثالها كما ذهب اليه بعض مشايخ الصوفية كابن عربي وغيره والثاني ما ذهب اليه الرواقيون
والمحقق الطوسي والشيخ المقتول ومن حذا حذوهم كما تقدم بانه صور الاشياء في الخارج وكل على اصله في الثبوت فمنهم من نفى الوجود
الذهني وانما يرى في الذهن ما هو ثابت بحقيقته في الخارج الا انها معدومة كالمعتزلة ومنهم من اثبت الوجود الذهني في الحادث
ونفاه في القديم واثبت هذه الصور في خارج الذات صورا علمية اي غير ذوات الممكنات فمنهم من جعل ذلك علمه القديم ومنهم هي ح
من جعل ذلك علمه الحادث وهذا مذهب ائمة الهدى واما ما توهمه الاشاعرة كما ذكر المص في المتن من ان العلم قديم ولم يتعلق بممكن
الا وقت حدوثه فاعلم ان ظاهر كلام المص انهم يزعمون ان العلم الازلي مع تحققه في نفسه بما هو علم اذا وجد الممكن ارتبط به واما
انه قديم فقط فان صفة القديم من حيث هو قديم لا تكون حادثة والا كانت حيثية القدم حادثة فيكون اما حدوث القديم او الحيثية
ليست له واما ان العلم لا يتعلق بالممكن الا وقت حدوثه فهو خلاف ما يعرف من مذهب الاشاعرة لان المعروف من مذهبهم انه سبحانه
خاطب المعدومين وكلفهم وامرهم ونهاهم ومعلوم من هذا انه علمهم حين كلفهم فكيف لا يتعلق علمه بهم الا وقت وجودهم هذا خلاف
المعروف من مذهبهم وعلى هذا لو صح عنهم فلا عيب فيه لان العلم القديم لا تتغير نسبة التعلق اليه ولو صح فلا عيب فيه ومثل بصره
فانه موجود وان لم يوجد مرئي فاذا وجد المرئي تعلق بصره به وكذلك سمعه هو موجود قبل وجود كلام فاذا وجد كلام تعلق به
وكذلك العلم ولو تعلق بما لم يوجد لكان جهلا لا علما فلو قيل بان علم الله القديم لا يتعلق بالممكن الا بعد وجوده عنده لكان
حقا وهذا هو مذهب الحق وقد تقدم حديث الصادق ع كان الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر
ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر
على المبصر والقدرة على المقدور وهذا ظاهر لا اشكال الا في شيء وهو نسبة الوقوع والتعلق وما اشبهها الى القديم وهو ممتنع فيه ح
لان ذلك من صفات الممكنات فلا بد لنا من التاويل وهو ان العلم القديم هو السابق على المعلوم واما الوقوع والتعلق والمطابقة
وما اشبهها فالمراد بها العلم الحادث المساوق للمعلوم ولما كان في حقيقته اثرا من فعل القديم نسب اليه فقيل وقع على المعلوم

اى



# الكلام فى تفصيل مذهب الناس فى علمه تعالى

اى تعلق اثر بغلبه بالمعلوم كما مثلنا من تقدم وجود سمعك على كلام زيد فلما تكلم وقع سمعك اى سماعك واد واكك لكلامه وهو اثر سمعك الذى هو اثر فى قول انت السميع وادراكك للكلام سمع حادث بحدوث الكلام وهو معنى فعلى اشراقى فتعلق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده لان هذا التعلق اشراقى ظهور الذاتى كالنور من المنير وكالصورة التى اذا وضعت المرآة مقابلة للشخص انطبعت فيها وقد ذكرنا ان الصورة مرادة لمتعدد وقلنا بانها من المقابل للمرآة اشراق وظل منفصل قائم الاشراق المنفصل القائم بالصورة المتصلة وهى التى فى المقابل قيام صدور وهو مادة الصورة التى فى المرآة وصورتها هيئة المرآة ومعنى كونها منفصلة انها قائمة بما فى الشخص قيام صدور وليست هى الصورة الشخص المرئية فيها لان هذه لا تتغير بتغير المرايا لقيامها بالشاخص قيام عروض والتى تقع فى المرآة تتغير بتغير المرايا فهى منفصلة منه كالكلام من المتكلم وكالنور من المنير فهى اشراق فعلى من الصورة القائمة بالشاخص تظهر بظهور المرآة وتذهب بذهابها وهى اثر العلم بالمعلومات الحادث بحدوثها اعنى تعلق الذاتى واشراقه كما ان شرط ظهور اشراق النور من المنير وجود الكثيف المقابل وشرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرآة كذلك شرط تحقق هذا العلم الاشراقى الذى هو تعلق العلم الذاتى بالممكنات حين وجودها وجود الممكن المعلوم اى حضوره للعالم الحق والبسيط البحت بما به هو وما هو هو ظهور الحق تعالى به له وهو كنه المعلوم وكنه المعلوم ظهور الحق بذلك المعلوم مثلا حقيقة زيد هى ظهور الله سبحانه لزيد به وظهوره سبحانه لزيد به اشراقى فعلى لا ذاتى لانه لو كان اشراقا ذاتيا لكان زيد قديما ولكنه اشراق فعلى يعنى انه لما اراد ان يتعرف الى زيد ليعرفه وصف نفسه سبحانه لزيد وذلك الوصف هو حقيقة زيد ونفسه التى من عرفها عرف ربه وذلك انه تعالى نقش زيدا على هيئة معرفته نفسا فهو انيا يعنى خاطبه على جهة المكافهة ولا شك ان احداث ذاته اشراق فعلى وتلك الذات المحدثه هى المتجلى لها بها وهى النور الاشراقى وكان زيد قبل هذا الاحداث غائبا لم يكن مذكورا بالذكر الكونى ثم حضر بما هو به هو فنفس حضوره هو ما به هو وهو المتجلى به وهو العلم به وهو اشراق فعلى صدر عن علمه تعالى الذى هو ذاته صدورا اشراقيا فعليا لا ذاتيا فانهم فقد رددت وكررت بما خرجت به عن تهذيب العبارة عن المقصود لتفهم المقصود واما ما تجشمه واقتحمه بعض المتأخرين من ان العلم الاجمالى فى الذات او بالنسبة الى بعض المعلومات او كلها فقد اشرنا قبل هذا الى بطلانه واعلم ان هنا مذاهب عجيبة كثيرة منها انه تعالى لا يعلم الامور المستقبلة وشبهوه بكونه مدركا قالوا كما انه لا يدرك المستقبلات فكذلك لا يعلم المستقبلات وهو قول لبعض العامة وتنسبه الى هشام بن الحكم ومن اطلع على كلمات هشام بن الحكم واحتجاجاته عرف بان هذه النسبة افتراء وكذب ومنها انه لا يعلم الامور الحاضرة وشبهوه بكونه قادرا قالوا كما انه لا يقدر على الموجود فكذلك لا يعلم الموجود ونسب ابن الراوندى هذا القول الى معمر بن عباد ايضا فقال انه يقول ان العالم غير المعلوم والشئ لا يكون غير نفسه ومنها انه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالما بشئ اصلا وانما احدث لنفسه علما علم به الاشياء ونسب هذا القول بعض العامة الى جهم بن صفوان ومنها انه تعالى لا يعلم كل المعلومات على تفاصيلها وانما يعلم ذلك اجمالا وهؤلاء يسمونهم المسترسلية لانهم يقولون يسترسل علمه على المعلومات اجمالا لا تفصيلا وهو مذهب الجوينى من متكلمى الاشعرية ومنها قول من قال انه يعلم المعلومات المفصلة ما لم يفض القول به الى محال وزعموا ان القول بانه يعلم كل شئ يفضى الى المحال وهو ان يعلم ويعلم انه يعلم وهلم جرا الى ما لا نهاية له وكذلك المحال لازم اذا قيل انه يعلم الفروع وفروع الفروع ولوازمها الى ما لا نهاية له قالوا ومحال اجتماع كل هذا الغير المتناهية فى الوجود وهذا مذهب ابى البركات البغدادى صاحب المعتبر ومنها قول من زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية وانما يعلم الكليات التى لا يجوز عليها التغير كالعلم بان كل انسان حيوان ويعلم نفسه ايضا وهو مذهب ارسطو وناصرى قوله من الفلاسفة كابن سينا وغيره ومنها قول من زعم ان الله لا يعلم شيئا اصلا لا كليا ولا جزئيا وانما وجد العالم عنه بخصوصية ذاته فقط من غير ان يعلمه كما ان المقناطيس يجذب الحديد بالقوة فيه من غير ان يعلم بالجذب وهذا قول قوم من القدماء الفلاسفة وغير ذلك من المذاهب الباطلة ويمكن الاستدلال لهذه الاقوال بادلة تعض من تقدم من المذاهب السابقة ولا فائدة فيها قال ثم ما اشد فى السخافة قول من زعم ان هذه الصور المادية مع انغمارها فى المواد وامتزاجها بالاعدام والاغشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع صور علمية حاضرة عنده تعالى حضورا علميا والبرهان قائم على ان هذا النحو من الوجود المادى وجود ظلمانى محتجب بنفسه عن نفسه وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبته ذاته عن ذاته وجمعيته عين افتراقه ووحدته عين قوة كثرته واتصاله عين قبول انفصاله اقول ما اشد سخافة

قول الملا

# في ابطال بعض المذاهب في علم الله تعالى

قول المصنف في الرد على هؤلاء، فانه بعد اعترافه بانه تعالى بكل شيء عليم وانه خالق كل شيء وانه يعلم من خلق فما يقول في هذه الصور المادية
مع ما هي عليه من انغمارها في المواد وامتزاجها بالاعدام والاغشية والظلمات اللازمة للامكنة والازمنة والاوضاع فان قال
كان شيئا فالله سبحانه خلقها والخالق يعلم خلقه ولا تكون ماديتها وكثافتها مانعة من كونها معلومة كما انها لا تمنع من ان تكون
محدثة وان كان الفعل لما في الامكان ما يساوي تجرده ولطافته فكما ان فعل الله الذي هو مشيته الله سبحانه وابداعه يتعلق
بالماديات بواسطة اسبابها من الغيب والشهادة على الترتيب الطبيعي كذلك يتعلق بها العلم الامكاني بواسطة تلك الاسباب هذا
على قول غيرنا واما على قولنا من ان العلم عين المعلوم فبالطريق الاولى وكل شيء من تلك الاسباب المتوسطة علم بنفسه وكلها اشراقي
فعلي ويترتب وضع الاشراقات فيها كترتب الاشعة المتعددة المراتب بالنسبة الى منيرها فان الشمس مشرقة على الجدار وعلى مقابله
بواسطة اشراقها على الجدار وعلى مقابل مقابله بواسطة المقابل الاول وهكذا وكلها اشراقات للشمس وان كان بعضها بواسطة
بعض فكذلك العلوم الاشراقية فان العلم بعقل الكل مثلا اشراق بواسطة الحقيقة المحمدية ص وهي مع العقل وبالنفس الكلية بواسطة
عقل الكل وبطبيعة الكل بواسطة نفس الكل وبجوهر الهباء بواسطة طبيعة الكل وهكذا نزولا مترتبا الى الثرى كل واحد علم و
معلوم بواسطة علته في العلمية والمعلومية وكلها اشراقي بواسطة اشراقي فانبساط العلم بها عليها نفس انبساط الايجاد عندهم
وبانبساط الايجاد عندنا والاعدام والاغشية والظلمات وبما صورت وكونت به كالمجردات حاضرة عنده سبحانه حضورا
علميا ومعلوميا كل في مكان حدوده وزمان وجوده حاضر عنده تعالى بما هو به هو من كونه في تكوينه فاين سبحانه هذا القول و
البرهان القائم يقعد ويقوم البرهان الحق وذلك لان البرهان الذي ادعى قيامه على ان هذا النحو من الوجود المادي يعني الصور
المادية والاجسام العنصرية وجود ظلماني الخ يقعد فعود انقطاع وهفاة ويقوم البرهان الحق على خلاف لازم القاعدة بان
العلم اما صورة المعلوم او ذات المعلوم فان فرض انه صورة المعلوم وصفته لم يكن في كون صفة الكثيف وصورته كثيفة باس
بوجه اذ الحكمة الالهية يقتضي كون الصفة وصف الموصوف وانصافه بما هو عليه في نفسه من لطافة او كثافة فلو فرض كون صفة
الموصوف الكثيف لطيفة او الموصوف الطويل عريضة او بالعكس فيهما او الابيض سوداء او بالعكس لم تكن علما كذلك بل يجب ان
يكون العلم مطابقا في جميع ما هو عليه والا لم يكن علما بذلك المعلوم واذا كان الحكم على الصور العلمية بانها خارجة عن الذات
فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة وبالقصير قصيرة وباللطيف لطيفة وبالكثيف كثيفة واما ان المناسب للعلم ان يكون
مجردا او لطيفا فانه يجري في المناسبة وفي التعلق وعدمها مجرى الفعل كما قلنا سابقا فكما ان الجسم صدر من فعل الله الذي ليس في
الامكان الطف منه ولا اشد تجردا كذلك يتعلق العلم به الذي هو فرع على الفعل في جميع احواله فيكون مثل الفعل في التعلق بلا وسائط او
وعدمها فكما ان الجسم الذي هو ابعد الماديات قائمة بالفعل قيام صدور هو جميع اسبابه كذلك يكون تعلق العلم به على نحو تعلق
الفعل به هذا اذا لم نقل بكون العلم عين المعلوم اما اذا قلنا به كما هو الحق فلا شبهة في صحة كون المادية منه علما والا لم يكن
معلومة اذ العلم به حضوره بما هو به وانما هو حضوره بما هو به هو وما هو به هو هو ما هو عليه من الكثافة والظلمة وما اشبهها
وقوله وجوده ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه لا ينافي صحة كونه علما فان كونه وجودا ظلمانيا هو ما هو عليه في ذاته ولا يعلم
الشيء بغيره لان غير كونه ظلمانيا غير حقيقته ولا تعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته فلو كان محتجبا بنفسه عن نفسه لما علم الا بانه محتجب بنفسه
عن نفسه ولو علم بغير كونه محتجبا بنفسه عن نفسه لكان المعلوم غيره على انا لو لم نقل ان العلم عين المعلوم بل هو صورته لكانت
صورة المادي المظلم المحتجب بنفسه عن نفسه اي الصورة البسيطة المجردة هي صورته التي هو عليها من غير زيادة ولا نقص اذ لو كان فيها
زيادة لما كانت صورته المجردة عن الغير بل هي صورته التي هو عليها وزيادة وصورة الشيء البسيط صورته لا غير فقوله وهو
بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبته ذاته عن ذاته غلط بل هو بهذا النحو من التركيب والظلمة والكثافة هو لا غيره فحضوره لذاته
عين حضور ذاته لذاته فانا اسئلك عما تعقل من نفسك ووجدانك اذا خطر عندك الحجر حضوره لك الذي به علمك هو حضوره
لذاته ام لا بمعنى انه حين حضر لك بذاته لم تحضر ذاته لانه لو كان كذلك لما حضر لك شيء اذ لم يحضر بذاته فحضوره لذاته اي حضوره
الذاتي عين حضور ذاته لذاته لا عين غيبته ذاته عن ذاته اذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء والمص اراد شعور ذاته بذاته وهذا
لو سلمناه لما كان شرطا للعلم العالم به اذ شرط علم العالم ان يكون العالم مشعرا بالمعلوم حاضرا عنده بما هو به هو لا ان المعلوم يكون

من هذه الحيثية ولو كانت صورة العلم باللطيفة كثيفة او بالعكس لم تكن علما به ع

هو ع

البسيطة ع

علم ع

٢ تلك الصفة صفة و لا الموصوف موصوفا ولو كانت صورة العلم بالابيض سوداء لم يكن ع

الكثيفة ع

# في بطلان بعض المذاهب في علم الله تعالى

مشعراً بنفسه عند نفسه او بكونه معلوماً عند العالم وابن هذا من ذلك بل المعنى الحق ان الشيء لا يكون حضوره لذاته عين غيبته ذاته
عن ذاته بل حضوره لذاته يبين حضور ذاته لذاته والا لم يحضر شيء اصلاً والعلم حضور المعلوم للعالم لا المعلوم مع ان حضور المعلوم
بما هو به هو للعالم هو عين المعلوم فاذا كان حضوره عينه لم يكن حضوره غيبته عين ذاته عن ذاته بل هو حضور عين ذاته لذاته كما
ذكرنا مكرراً وقوله جمعيته عين افتراقه ليس كذلك لان الممكن لا يكون اجتماعه عين افتراقه الا باعتبارين وكذا وحدته عين قوة كثرته و
اتصاله عين قبول انقسامه اذ جميع الممكنات مشتركة في هذه اي في ان اجتماعها لا يكون عين افتراقها الا بلحاظين فان زيد المركب
من وجود وماهية كان اجتماعه من جهة وحدة زيد وافتراقه من تغاير الوجود للماهية وكذا الباقي على انا نقول هذه الاشياء
المظلمة الفاسقة المادية كيف لا يصلح ان تكون علماً حادثاً اشراقياً بان العلم يكون الحادث البسيط المجرد عن المواد كلها وذواتها
او كل صفاتها ويصلح ان يكون الحق عز وجل كلها الا انها من الاشياء وبسيط الحقيقة كل الاشياء وعينها ان هذا الاختلاف **قال**
وقد لي ايها الرجل العلمي اذا كان بما هو الوجود بالذات للباري حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية التي لا ينالها الحس
فضلاً عن الخيال او تعقل فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية وقابلة للقسمة المقدارية والاشارة الوضعية
والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي فمحال ان يكون التعقل تجسماً والتجسم معقولاً **اقول**
يريد ان علم الله سبحانه بها حضورها عنده بما هي وجود بالذات فلو قلنا بان صورته المادية المغمورة في المادة التي لها وضع من
ترتيب اجزائها بعضها على بعض او ترتيب اجزائها على اجزاء خارجة عنها التي يتعالى الحس مع انحطاطه عن مقام التجرد عن ملاحظتها فضلاً
عن الخيال او تدليها المتعقلات التي لا يلائم الا المجردات عن المواد كالمعاني بل لا تكاد تدرك الصور المجردة عن المواد الا بتوسط النفوس
لكنا قائلين بملائمة الماديات للمجردات ومجانستها لها لان هذا الشيء لا يكون وكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة
صورة مادية ويكون قابلاً للقسمة المقدارية مع تجرده المنافي للقسمة والمقدار وقابلاً للاشارة الوضعية كلا لكونها من لوازم
الخبر المنافي للتجرد واقول وفي هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع الوسائط كل شيء بحسبه فان حضور كل شيء عين ما هو عليه مما به هو هو
وما به الشيء هو وجوده بما تعين به وتحقق في مكانه وزمانه من مراتب الوجود وهذا هو ما عليه كل شيء من الاشياء وكل شيء من الاشياء
لا يكون معلوماً الا بما هو عليه ولا يعلمه العالم الا بما هو عليه وتحققات هذه الاشياء وتميزاتها بما به متعينة هي التي علم الله تعالى بها وهي
صور علمه بها ومجموعها كتابه المحفوظ فعلى ما اخترناه تكون كل صورة علمه تعالى بها وكل جسم علمه تعالى به فاذا تعقلت صورة زيد فان
المدرك لها من مشاعرك العقل لكنه بنفسه لا يدرك الا معنى زيد المجرد عن الصورة ويدرك الصورة بواسطة النفس ويدرك جسم زيد
بواسطة النفس والنفس بواسطة البصر فالعقل يدرك الجسم بواسطتين فعلى رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاضر في الخارج وبالصورة
نفسها الحاضرة في خيالك وبمعنى زيد نفس معنى زيد في العقل وعلى القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك له وبصورته عقلك
بواسطة النفس وبجسمه عقلك بواسطة النفس والبصر فعلمه تعالى بهذه الاجسام المادية عندنا نفسها وعينها الحاضرة عنده تعالى
فيما اقامها به من المكان والزمان وعند اولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى بوسائط ايجادها من فعله فكما ان فعله الذي هو اشرف
الممكنات واشرف من علمه بها لانه احدثه تعالى بفعله انما تعلق بها بتوسط عللها كذلك علمه بها يتعلق بها بواسطة علل ايجادها فلا محذور في
ان يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة صورة مادية الى اخره قال اذ معقوليتها حضرت لعاقلها في رتبة كونها بوسائط
ايجادها وانوجادها اذ حضورها بما احدثه به عليه فافهم والمصنف لو انه التفت الى وسائط تكوينها وتكونها لما انكر ما قلنا وقوله
والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي فيه انه ليس مخالفاً اذ لو كان مخالفاً لما صدر عنه ما هو مخالف له
وانما هو الطف منه والارتباط بين المجردات والماديات ان لم يتحقق بالوسائط لم توجد الماديات اصلاً وان تحقق بالوسائط
ثبت المطلوب فقوله فمحال ان يكون التعقل تجسماً والتجسم معقولاً ليس بشيء لانه اذا لم يكن التعقل تجسماً او التجسم معقولاً بالوسائط
كما قلنا م لم تكن معلومة ولا محدثة اما انها لا تكون معلومة فلان العلم لا يكون الا بالوجود العقلي والوجود العقلي مخالف للاشياء المادية مباين
لها فلا يكون معلومة به فتبقى في وجودها مجهولة لا يحاط بها علماً واما انها لا تكون محدثة فلانا الاحداث لا يكون الا بالفعل البسيط
المجرد عن جميع المواد والماديات لان المواد والماديات اذا فرض وجودها انما توجد بالفعل واذا كان المجرد مخالفاً للمادي مبايناً
له ولو بالوسائط الملائمة للطرفين لم يتعلق بالمواد والماديات بقيت في امكانها غير محدثة هف **قال** ولا تصغ الى قول

# فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تعالی

من یقول هذه المکونات الجسمانیة وان کانت فی حدود انفسها جسمانیة متغیرة لکنها بالاضافة الی ما فوقها من المبدء الاول وعالم
ملکوته معقولات ثابتة غیر متغیرة وذلک لان نحو وجود الشیء لا یتبدل بعروض الاضافة وکون الشیء مادیا عبارة عن خصوصیات فی نفسه
وجوده ومادة الشیء وتجرده عنها لیسا صفتین خارجتین عن ذات الشیء کما ان جوهریة الشیء الجوهر ووجوده الخاص شیء واحد
کذا عرضیة العرض ووجوده فکما ان وجودا واحدا لا یکون جوهرا او عرضا باعتبارین کذلک لا یکون مجردا ومادیا باعتبارین نعم لو
قیل هذه الصورة المادیة حاضرة عنده ثم تصورها المفارقة بالذات ویتبعها هی ایضا معلومة بالعرض لکان وجها وقد مر ان
ما عند الله هی الحقایق المتاصلة من الاشیاء ونسبتها الی ما عند الله کنسبة الظل الی الاصل اقول یرید انک لا تلتفت الی قول من
قال ان هذه الاشیاء المادیة الجسمانیة وان کانت فی نفسها متغیرة متبدلة لا تصلح ان تکون من حیث کونها متغیرة معقولة
لان تعقلها لیس متغیرا الا انها بالنسبة الی المبدء الاول سبحانه والی ملکوته ای عالم ادراکاته للاشیاء تکون هذه الجسمانیة و
امثالها ثابتة غیر متغیرة لکونها حاضرة عنده بما هی به هی اقول لک یا طالب الهدایة لا تصغ الی ما هی المص عن الالتفات الی قول هذا معقولات م
القائل فان قول هذا القائل صحیح لان العالم عز وجل نسبته الی جمیع الاشیاء علی السواء فلا یکون العقول المجردة والارواح القادسة
عنده حاضرة قبل حضور المادیات عنده والا لکان فی حال غیر حال ذاته المقدسة فاقد الشیء من علمه ومنتظر الشیء من ملکه و محتاجا
فی حصول بعض ملکه وبعض علمه الی المفارقات تعالی الله عن الحاجة والفقدان والانتظار لما یاتی وعن ان یکون فیما له امکان او
استکمال ونعم عن هذه العبارات التی یقولها المص مثل کونه تعالی عاقلا ومعقولا لشیء الا ان یکون ذلک من باب الحکایة کما انا
نحکی عباداته ونوردها علی لفظه لا علی معناه فقول القائل انها عنده ثابتة غیر متغیرة صحیح لانه هو المغیر لها والمبدل لا وضاعها
فلا یخرج بما یفعل بها عما هی علیه عنده ولا شیء من ذلک خارج عما وضعه فیه من ملکه ولم یتجدد فیهما ما لیس عنده فالحق فی هذا الکلام
ان هذه المادیات الجسمانیات معلومة له بما هی حاضرة لدیه فی اماکن حدودها واوقات وجودها بما هی علیه فی ذواتها فی
حالتیها حالة تبدلها وتغیرها وحالة انحفاظها بما هی به فی کتابه الحفیظ وهذا الحضور الذی لدیه هو هی بکنه ظاهرها وباطنها هی
وتبدلها وانحفاظها لم یکن منها غیر ما حضر ولم یحضر منها غیر ما لم یکن فهی معلومة لدیه مع معلومیة مبادیها وملکوتها جمیعا
بالذات وانما تتوقف علی اصولها ومبادیها وملکوتها جمیعا بالذات وانما تتوقف علی اصولها ومبادیها بالنسبة الی انفسها الا الی
علمه بها الذی هو نفس حضورها نعم تتوقف بالنسبة الیها فی انفسها والی العالم بها من عللها ومبادیها کما مثلنا قبل هذا الان
کلامنا هنا لک فی العلم الحادث وفی محله الذی هو الفعل وما دونه فهذه المادیات معقولة بما هی به هی وحاضرة کذلک ومعقولیتها
بما هی علیه فی حالتی تبدلها وثباتها ومع هذا فلیست بتبعیة اصولها وعالم ملکوتها لما قلنا من ان مبادیها واصولها لم تحضره
لدیه سبحانه قبل حضور هذه المادیات فی الفروع وقوله وذلک لان نحو وجود الشیء فی نفسه لا یتبدل بعروض الاضافة فاقول ان
کانت الاضافة الیه فلا تتبدل وان کانت الاضافة اضافة الی غیره فلا ریب فی انه یتبدل وقوله فی کون الشیء مادیا عبارة عن
خصوصیات وجوده یعنی ان مادیته هی خصوص وجوده ای تحققه وتحصله لا انها جزء هویته بان تریدها بهذا الوجود المادة +
بالمعنی الاول من الوجود کما تقدم وهو ان الوجود هو انه صنع الله ونور الله واثر فعل الله والماهیة هی انه هو وکونه مادیا هویته
بحسب نفسه وانیته ولکن المص ما یفهم من الوجود الا ما یریده من کونه من سنخ الحق ویرید من کونه مادیا هو ما ترکب من العناصر
اذ المجردات عنده لا مادة لها اصلا وحتی انه صرح فی کتبه بان العقل بسیط الحقیقة بمعنی انه لا مادة له ووجه غلطهم ان الحکماء المتقدمین
قالوا ان عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبایع والملئکة العقلیون والنفسیون والطبعیون مجردة عن المادة والمدة و
یریدون انها مجردة عن المادة العنصریة والمدة الزمانیة واتی من بعدهم ولم یفهموا مرادهم وحکموا بان تلک مجردة عن مطلق المادة
والوقت حتی ان بعضهم کصاحب البحار الاخوند الملا محمد باقر المجلسی ره ذکر فی اول کتاب البحار تفریعا علی هذا الفهم ان من قال +
بان شیئا سوی الله مجرد فهو کافر لعدم ورود ذلک فی الاخبار لانه قال علی ما فهم من کلام المتاخرین الذین غلطوا علی مراد المتقدمین
وفهموا ان معنی کونه مجردا انه لا مادة له اصلا ولا وقت وهذا لا یصح الا فی الحق المتعال سبحانه وتم وحکم الاخوند علی کلام المتاخرین
ونحن نرید بالمجرد الحادث ما کان مجردا عن العناصر والزمان وله مادة نورانیة جوهریة ومدة دهریة کالعقول وما دونها عن المجردات
علی ان تعلیل صاحب البحار غفلة لانه علل ذلک التکفیر بعدم ورود المجرد لله سبحانه فی الاخبار وقد ورد هو فی کتاب الغرر والدرر

هو المادة ومالطه؟ هی الصورة وکونه ماديا عبارة عن
الطبیعة بالمعنی الثانی کما تقدم وهو هنا الوجود ع م ع

# فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تعالی

للکراجکی قول امیر المؤمنین ع وقد سئل عن العالم العلوی قال ع صور عالیة عن المواد عاریة عن القوة والاستعداد تجلی لها فاشرقت
وطالعها فتلألأت والقی فی هویتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحدیث ولا نعنی بالمجرد الا کون الشیء عالیا عن المواد عاریا عن القوة
والاستعداد وفی بعض الحدیث عاریة عن المواد عالیة عن القوة والاستعداد والحاصل الظ ان المص علی رای المتاخرین من ان
المجرد هو العاری عن مطلق المادة ومطلق الوقت بدلیل حکمه بکون العقل الکلی کل الاشیاء لانه لبسیط الحقیقة کما صرح به فی
اول المشاعر وقوله ومادة الشیء وتجرده لیسا صفتین خارجتین عن ذات الشیء یعنی به ان کون الشیء ماديا ای مرکبا من العناصر ومجردا
ای عاریا عن المادة او العناصر لیسا عارضین لشیء بل ذاتیین له ویجب عند اعتبار کونه صورة علمیة او معلوما بالذات ان یکون
مجردا عن العناصر لیمکن ان یلازم ذات الحق سبحانه او ملکوته کما اشرنا الیه سابقا وکونه ماديا مخالف ومناف لما یعتبر فی کونه علما
او معلوما بالذات والشیء لا یکون مجردا وماديا وان کان بالاعتبارین لانهما صفتان ذاتیتان هذا مراد المص وهو غیر صحیح من
وجوه منها انه لا یشترط فی المعلوم بالذات التجرد والا لما صح ان یکون المادی لذاته معلوما ومنها انه قد ثبت بالبرهان القطعی
ان العلم عین المعلوم فلو یشترط فی کون الشیء علما کونه مجردا والا لما کان المرکبات والمادیات علما بها بالذات المجردة علما له وعلمه
عین ذاته ولا تکون العینیة الا بالاتحاد والعاقل عنده یتحد بالمعقول اذا کان صورة مجردة لا ان کان مادية کما ذکره فی سایر
کتبه وقد ذکرنا فی شرح المشاعر بطلان اتحاد العاقل بالمعقول والا لاتحد العاقل بضده ولکانت المادية غیر معقولة ومنها انه لا مانع
من کون الشیء بسیطا ومرکبا باعتبارین کما قالوا فی عبد الله فانه باعتبار علیته بسیط وباعتبار جزئیته مرکب ولهذا کانت صورة اعرابه
بصورة اعراب المرکب وکالاجرام السماوية وبسائط العناصر کالماء والهواء والنار والتراب فانها بسیطة باعتبار ومرکبة باعتبار
وکالمجرد الاضافی ومثل ذلک قوله کما ان جوهرية الشیء الجوهر ووجوده الخاص شیء واحد وکذا عرضية العرض ووجوده فکما ان
وجودا واحدا لا یکون جوهرا وعرضا باعتبارین کذلک لا یکون مجردا وماديا باعتبارین انتهی اقول ان الشیء قد یکون جوهرا
وعرضا باعتبارین فانه یجوز فانهم یذهبون الی هذا فیما یرون انهم مختصون به فان الشیء المتحرک عرض لعلته وهو جوهر للحرکة
وهی عرض له بل کل شیء جوهر لحرکاته وآثاره وهو عرض لعلته وهذا مما لا اشکال فیه بل الاخبار مصرحة بان الشیعة انما سموا
شیعة لانهم من شعاع الائمة فذوات الشیعة شعاع ذواتهم ووجوداتهم شعاع وجوداتهم وماهیاتهم ذوات ماهیاتهم الی الآن
یعنی انهم الآن مع کونهم رجالا لا شعاع الائمة فمن لم یدرک ان ذوات الشیعة وما هم علیه الآن فی کون الدنیا اعراض لائمتهم حقیقة
فانه ما ذاق طعم العلم ولا شرب من الکوثر قطرة فاذا کانوا اعراضا باعتبار کونهم وتکونهم فی ذواتهم واحوالهم لائمتهم مع انهم
رجال وذوات باعتبار النظر الی هویاتهم وما هم علیه فقد کان الشیء جوهرا باعتبار وعرضا باعتبار ولقد قال الشاعر فی
مدح امیر المؤمنین علیه السلام ونعم من قال یا جوهرا قام الوجود به الناس بعدک کلهم عرض والدلیل علی هذا لمن یفهم قوله
ومن آیاته ان تقوم السماء والارض بامره وقال ع فی الدعاء کل شیء سواک قام بامرک ولیس معنی قیام الاشیاء التی هی
بالنظر الی ذواتها جواهر بامر الله الا قیام الاعراض بالجوهر فقیامها بامر الله الذی هو فعله قیام صدور وقیامها بامر الله الذی
هو اثر فعله ای مفعوله الاول اعنی الحقیقة المحمدیة صلی الله علیه وآله قیام تحقق اعنی قیاما رکنیا وقوله لا یکون مجردا وماديا باعتبارین
ان ارید بالمجرد ما فهموه فهو شیء ممتنع فی غیر الواجب عز وجل اذ الممکن لا بد له من المادة والصورة وهو قول الحکماء کل ممکن زوج
ترکیبی وان ارید به انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية کالعقول والنفوس والطبایع وجوهر الهباء فالتجرد بهذا المعنی
متحقق فی الممکن الا انه لیس شرطا فی المعلومية ولیس ممتنعا ان یسمی الشیء المجرد بهذا المعنی ماديا بهذا المعنی باعتبارین وان کان
لا فائدة کلیة فی صحة التسمیة وعدمها بل لو نقول لا یکون الشیء مجردا وماديا باعتبارین واذا لم یکن کذلک فما المحذور واللازم منه
فان کان لا یکون المعلوم بالذات الا مجردا کان المادی غیر معلوم بذاته لزم ان یتعلق العلم القدیم بالمجرد قبل المادی فیکون فی
حال غیر عالم بشیء ثم یعلم به فعلی قولنا ان العلم المذکور حادث اشراقی یحدث بحدوث المعلوم یکون الفرض صحیحا وعلی قولهم
ان العلم المذکور هنا هو القدیم الذی هو الذات البحت یلزم حدوثه لاختلاف نسبته فی التقدم والتاخر هو صفة الحادث
وقوله نعم لو قیل هذه الصور المادية حاضرة عنده تع بصورها المفارقة الی قوله لکان موجها فیه ما تقدم من انه غیر موجه
والا لزم ما قلنا من تقدم حالة للقدیم علی حالة اخری له وذلک موجب للحدوث او ان المراد بالعلم هنا العلم الحادث وقوله وقد

# فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تعالی

ان ما عند الله هی الحقایق المتاصلة من الاشیاء فی غیر ما تقدم مما اشرنا الیه من ان هذا العند ان کان فی الذات لزم کون اصول الاشیاء مع تغایرها وتباینها وتکثرها فی ذاته فیلزم کونه محلا لغیره او مرکبا منها ولزم من کونه عالما بها ما یتفرع منها افتقاره الی غیره وان کان هذا العند خارج الذات فان فرض انه تعالی فی قربه الیها والی فروعها علی السواء بطل کلام المصنف کله فی جمیع شقوقه وان کان هو اقرب الی الاصول منه تعالی الی فروعها لزم کونه حادثا تعالی عن ذلک لاختلاف نسبة ذاته الی الاشیاء فاذا کانت نسبة ذاته تعالی الی القریب والبعید علی السواء کان عالما بها اصولها وفروعها مجردها ومادیها علی السواء واما تفاوت قربها وبعدها الیه بالنسبة الی قوة القبول وضعفه فلیس موجبا لاختلاف علمه تعالی بها ومعلومیتها له کما لا یخفی علی من له ادنی معرفة **قال**

قاعدة فی کلامه سبحانه الکلام لیس کما قالته الاشاعرة صفة نفسیة ومعانی قدیمة قائمة بذاته تعالی سموها الکلام النفسی لانه غیر معقول والا لکان علما لا کلاما ولیس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة علی المعانی والا لکان کل کلام کلام الله تعالی ولا ینفع التقیید بکونه علی قصد اعلام الغیر من قبل الله او علی قصد الالقاء من قبله اذ الکل من عنده ولو ارید بلا واسطة فهو غیر جائز ایضا والا لم یکن اصواتا وحروفا **اقول** ذکر الکلام بعد العلم لجعله ایاه من الصفات الثبوتیة والمستفاد من فحوی کلامه وکلام اتباعه مثل الملا محسن انه قدیم الا انه لیس ما ذهب الیه الاشاعرة الذین یجعلونه کلاما نفسانیا بل لانه بعض شؤونه الذاتیة وشؤون الذات لا تتغیر لانها هی عین ذاته قال فی ذکر الاعیان الثابتة کما نقلنا عنه فیما سبق بل هی نسب وشؤون ذاتیة فلا یمکن ان تتغیر عن حقایقها فانها حقائق ذاتیات وذاتیات الحق لا تقبل الجعل والتغیر والتبدیل والمزید والنقصان اقول وقد صرح فی کتابه انوار الحکمة والتکلم فینا ملکة قائمة بذاتنا نتمکن بها من افاضة مخزوناتنا العلمیة علی غیرنا وفیه سبحانه عین ذاته الا انه باعتبار کونه من صفات الافعال متاخر عن ذاته قال مولانا الصادق ع ان الکلام صفة محدثة لیست بازلیة کان الله عز وجل ولا متکلم انتهی فانظر بعقلک هل قول الاشاعرة بقدم الکلام اصرح من قوله هذا فی کون الکلام قدیما الا انه قال انه عین ذات الله ثم صرف کلام الامام الصادق علیه السلام عن ظاهره وباطنه مع صراحة کلامه ع بالحدوث بما لا یحتمل ضده قوله الکلام لیس کما قالته الاشاعرة اصحاب علی بن اسمعیل بن ابی بشر ابی الحسن الاشعری منسوب الی جده ابی موسی الاشعری والی اشعر بن سبا بن یشجب بن یعرب بن قحطان وکان علی طریقة المعتزلة یقول بحدوث القران ثم خطب وهو قاعد بالبصرة وعدل الی مذهب محمد بن عبد الوهاب القطان فقال بقوله من هذه العظائم التی احدها القول بقدم الکلام لانه صفة القدیم وحیث لزمهم بذلک امور شنیعة ذهبوا الی ان الکلام حقیقته کلام النفس واما هذه الاصوات والالفاظ فانها ترجمة لذلک الذی فی نفس المتکلم کما قال الشاعر ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا فلما قیل لهم ما هو قالوا هو صفة نفسیة ومعان قائمة بذاته تعالی سموها الکلام النفسی فقال مخالفوهم من المعتزلة هذا المعنی الذی تشیرون الیه غیر معقول لان المتبادر الی افهام العقلاء عند اطلاق لفظ الکلام انما هو الحروف والاصوات واما المعنی الذی ذکره الاشاعرة لیس هو الا القدرة التی تصدر عنها الحروف والاصوات من المتکلم او انه هو الارادة وان اطلق لفظ الکلام علی ذلک فانما هو مجاز لا حقیقة واقول الذی یظهر لی ان الاشاعرة اشاروا الی معنی لو کان ذلک فی حق الحادث لکان صحیحا ولکن بطلان قولهم لا من حیث انه غیر معقول بل هو معقول معروف الا انهم عجزوا عن التعبیر فی بیان ما ارادوا بعبارة تدل علی مطلوبهم فلما نظر مخالفوهم الی المفهوم من خصوص تعبیرهم عنه وجدوا اشیاء لا یعرف العقل استقامته لان المراد ان العقل لا یدرک معناه فانهم قالوا انه معنی قائم بالنفس یعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغیرة المتغایرة ولیس هو بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهی ولا خبر ولا استخبار ولا شیء من اسالیب الکلام فقیل لهم هذا غیر معقول لانکم وصفتموه بانه صفة نفسیة ومعنی قائم بذاته الی اخر ما وصفوه والله سبحانه یقول حتی یسمع کلام الله ولا یصح ان یکون المعنی والصفة مسموعا ولعل مرادهم انه مسموع بعد ترجمته بالالفاظ او مسموع بالاذن النفسیة الا انه خلاف الظ والمراد ان عباراتهم فی جوابهم عن سؤال الخصم لا تدل علی مرادهم فلما اراد الخصم ان یجمع مدلول اللفظ وبین مرادهم حصل التنافی بینهما فی العقل فلذا قالوا ان ما ذهب الیه الاشعری غیر معقول والسبب فی ذلک عجز الاشعری عن التعبیر عما اراد بما یدل علیه لغة واصطلاحا والعبارة الدالة علی مرادهم هو ان النفس لها کلام مثل کلام اللسان بحروف واصوات الا انها نفسیة فالنفس تخاطب مثال غیرها وتامره وتنهاه وتطلب منه وکل مثالها وهو قولهم مثل حدیث النفس لان النفس قد تحدث نفسها وتحدث غیرها بکلام مشتمل علی کلمات لفظیة وحروف صوتیة مثل الکلام المسموع بالاذن الا انه نفسی لا جسمانی فان الجسمانی یظهر باللسان اللحمی والنفسی یظهر باللسان النفسی

# في بطلان بعض المذاهب في علم الله تعالى

فالكلام النفسي مثل الكلام اللفظي في جميع ما هي معتبر فيه من الترتيب والاعراب والوقوف والوصل والادغام والاظهار والجهر والاخفات والجهر والهمس وجميع ما يعتبر في اللفظي على جهة الوجوب والندب وما هو عليه من الامر والنهي ومن اساليب الكلام ولما عجزوا عن التعبير عن الكلام بما هو عليه بقوانين الكلام النفسي ما لا يتحقق الكلام الا به فقالوا هو ليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا شيء من اساليب الكلام ولكنه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغايرة ولا شك ان ما وصفوه به ليس بكلام كما هو المعروف الذي يتبادر اليه اسمه عند الاطلاق فقال الخصم هذا لشيء غير معقول من مطلق مسمى الكلام ولو انهم اجابوا حين سئلوا عنه بما ذكرنا من صفة الكلام النفسي لكان صحيحا وكان معقولا وانما يمنع في حق الواجب عز وجل لانه سبحانه لا يكون محلا لشيء ولا يلج في شيء لصمديته ولا يشابهه شيء لاحديته ولا يفكر ولا يروي ولا يهم ولا يوصف بشيء يصلح ان يوصف به خلقه فيكون كلامه مفعولا له ويتكلم احداثه لكلامه فيما شاء كيف شاء وكلماته منها ذوات وصفات ومنها معاني واعيان ومنها معاني والفاظ وكل منها تام وغير تام ويأتي الاشارة الى بيان بعض ذلك وقول المصنف والا لكان علما الا كلاما وقع من غير علم بمرادهم لانه يريد ان الذي يشيرون اليه هو العلم لا الكلام اذ الصور التي في النفس اي العلم وهو ما عينه وليس كذلك لانهم يعنون حديث النفس وهو كلام وامر ونهي وايجاب ونفي واضراب واستثناء وما اشبه ذلك فانه مثلا يتصور زيدا وهذه الصورة من العلم ثم يقول له هل مضيت السوق امس فيقول صورة زيد بلى فيقول له هل اشتريت الثوب الفلاني لعمرو فيقول لا فيقول له لم تركت وقد امرتك اذهب عني فانك قد عصيتني وخالفت امري فيقول مثال زيد اعف عني وانا امتثل امرك بعد هذا ولا اعصي لك امرا فيغضب ولا يعفو عنه حتى يظهر على الجسد صورة الغضب من احمرار الوجه والرعدة لشدة العزم على الانتقام او يرضى ويعفو حتى يظهر على ظاهره صورة الرضا والسكون والطمأنينة فيظهر على ظاهر الشخص المتكلم في نفسه مع صورة زيد ومثاله كما يظهر اثر الكلام اللفظي المعروف اثره
على ظاهر المتكلم وليس شيء من هذا بعلم وانما هو كلام وهذا ظاهر لمن فهم ما قلته ولكن الاشاعرة لم يقدروا على التعبير عما ارادوا كما سمعت فانه شيء معقول صحيح الا انه يسمعهم يقولون انه تعالى يخاطب بالمعدوم ويأمره وينهاه لانه تعالى عند ذلك يستحضر صورته ويخاطبها لكن هذا لا يصح نسبته الى الحي عز وجل فقد افتروا على الله وخالفوا كتاب الله حيث يقول ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنها معرضين فالحق ان كلامه عز وجل ليس كما قالته الاشاعرة وقوله محدث
وليس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني يشير به الى ما ذهب اليه المعتزلة ولكنهم يقولون كلام الله هو الاصوات المخلوقة الدالة على معانيها لانه خلق الاصوات لان هذا هو التكلم لا الكلام فالاولى ان يقول ولا عبارة عن مجرد الاصوات والحروف المخلوقة له والا لكان كل كلام كلام الله تعالى ومراده ان الله سبحانه هو الذي خلق كلام زيد فلو كان كل كلام خلقه كلامه لكان كلام
كلام جميع المخلوقات كلامه تعالى وليس كذلك اتفاقا او يريد ان كلام زيد مخلوق احدثه زيد فلو كان كل كلام محدث كلامه لكان كلام جميع الخلق كلامه فعلى فرض الارادة الاولى لا يكون نقضا على المعتزلة لانهم لا يرون ان الله خلق زيد كلاما وانما يرى ذلك الاشاعرة فلا يستقيم الرد عليهم الا ان يكون المراد بان الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد فيستقيم الرد على قول بعض من يرى انهم من العدلية وربما قيد بعضهم الالفاظ المخلوقة بكونها صادرة على قصد اعلام الغير من قبل الله على قصد الالقاء من الله لدفع ما يرد على قولهم او
من كون كل كلام كلام الله سبحانه وانت خبير بان هذا التقييد يفيد التخصيص لانه اذا قيل الاصوات والحروف المخلوقة الصادرة لاعلام الله سبحانه لمن سواه ولالقائه كذلك لم يكن شيئا منها كلاما لغير الله سبحانه في الظاهر لكن لو لوحظ كلام المبلغ عن الله والامر بالمعروف والناهي عن المنكر او كلام من خاطب بعض عباده على لسانه صدق عليه التقييد مع انه ليس كلام الله الا اذا كان ذلك المتكلم محلا لمشية الله سبحانه وانما حديث من استمع الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق عن الله فقد عبد الله وان كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان فهي على طريق المجاز ومقام المعرفة مقام الحقيقة فالتقييد بما ذكره لا يكفي في دفع ما يرد على تلك العبارة كما ينبغي وعلى كل حال فالظاهر ان المصنف لم يرد خصوص المخلوقية وانما يريد خصوص الحروف والاصوات اللفظية ويكون وجه نقضه ان المعتزلة قائلون بان كلام الله سبحانه ليس الا هذه الحروف والاصوات الحادثة وليس كما قالوا ولكن يرد على المصنف كما يرد على المعتزلة مع ان الظاهر معهم وذلك لانهم قالوا لا معنى للكلام الا ما كان اصواتا وحروفا لفظية وهو الظاهر من اطلاق اسم الكلام والمصنف قال ليس المراد من كلام الله حيث يطلق اسمه الا انشاء كلمات تامات الى آخر ما ذكر فليس كلام الله محصورا في انشاء كلمات بل منه

كلمات

## في بطلان بعض المذاهب في علم الله تعالى

كلمات تامات ومنه حروف واصوات فورد عليه ما ورد على المعتزلة مع انه لا ينكر ان من كلام الله ما هو اصوات وحروف كيف
وقد قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ولا ريب ان غير الاصوات والحروف الملفوظة لا تكون
مسموعة خصوصا للمشركين فالحق ان كلام الله سبحانه منه كما قال المصنف ومنه كما قالت المعتزلة ومن حصر منهما فقد خسر وخسر
لورود المعنوي واللفظي في صريح الايات والروايات الحاصر لكلام الله فقد قال تعالى في عيسى وكلمته القيها الى مريم وقال
مصدقا بكلمة من الله وقال يسمعون كلام الله ثم يحرفونه والاصل في الاستعمال الحقيقة وقد انعقد الاجماع من المسلمين على
ارادة هذين المعنيين من الاثنين والخاص من المصنف والمعتزلة لمحكم الكتاب ورادله وقوله اذ الكل من عنده يريد ان المقيد وغيره منكس ٢
من عند الله وهذا مبني على اصله من ان معطي الشيء ليس فاقد له في ذاته قد سمعت فيما تقدم بطلانه وقوله ولو اريد بلا واسطة
فهو غير جائز ايضا والا لم يكن اصواتا وحروفا يريد به انه لو فرض ارادة عدم الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام الله لم
يصح لانه كان اصواتا وحروفا لم يصح صدورها من البسيط الحق تعالى بغير واسطة بل لا بد من توسط العلل الفاعلية والمادية
والصورية لان الكلام بالصوت والحروف من عالم الاجسام والزمانيات فلا يمكن صدوره من بسيط الحقيقة لامتناع
الطفرة في الوجود وان صح صدوره منه تعالى بلا واسطة يثبت انه ليس باصوات وحروف هكذا يريد بناء على اصوله من
ان المجردات الصرفة نشأت من ذاته تعالى والماديات يستحيل صدورها منه تعالى ربي ان بل فان ذاته اذا كانت محلا للصور العلمية
والاعيان الثابتة بمعنى انه سبحانه كل الاشياء المجردة وان ما يظهر من تلك التي هي في ذاته بمعنى انها كلها كانت مناسبة له في
الذات وهذا بعينه قول الصابئية والمشركين ان الملئكة بنات الله لان الملئكة ذوات منفعلة وهي اناث وصدرت عنه فهي
بناته وانزل الله في الرد على اهل هذه المقالة وتصدق على مقالة المصنف وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا اي مناسبة ذاتية
بدليل قوله تعالى في هذا المعنى وجعلوا الرحمن عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين وانما قلنا انها تصدق على قوله لانه يقول
ان حقايق الاشياء المتاصلة في الاشياء عند الله وان الموجودة في عالم الكون اظلتها واشباحها فان ما عند الله هي
الاعيان الغير المجعولة وانما شؤونه الذهنية التي هي ذاته وفي الكلمات المكنونة للملا محسن ما يدل على ان هذه الاعيان الغير
المجعولة هي التي احدث اظلتها واشباحها الكونية بالله تعالى او بالحق المخلوق فاذا كانت هي عين ذات الله تعالى والاشياء نزلت
منها الى عالم الكون فقد كانت كامنة في ذاته تعالى ثم برزت منه الى عالم الاكوان فاي معنى للولادة غير هذا **قال**
بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال ايات محكمات واخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات والكلام قران و
فرقان باعتبارين وهو غير الكتاب لانه من عالم الخلق وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون
والكلام من عالم الامر ومنزله القلوب والصدور لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله بل هو ايات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم والكتاب يدركه كل احد وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس
عالم البشرية **اقول** قوله ان كلام الله عبارة عن انشاء كلمات الخ والانشاء هو الايجاد والاحداث والكلام ان اراد
به المتكلم صح له انه انشأ كلمات وان اراد المفعول وجب ان يقول هو عبارة عن كلمات تامات منشأت وهذه هي عبارته
في سائر كتبه فيشكل كونه غافلا في كل عباراته والمقام الذي فيه البحث ليس هو التكلم بل هو الذي تكلم به المتكلم ولو رضينا
بارتكاب المجاز في جميع عباراته وانه لا يريد احداث الكلام وانما يريد الكلام المحدث فما فائدة تخصيص الكلمات التامات وهل
الكلمات الناقصات احدثها غيره وان اراد ان الناقصات احدثها بواسطة التامات قلنا والتامات احدثها بواسطة فعله
وقد قال سبحانه قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار فاخبر باحداثه لكل شيء على حد واحد وان كان بعض الاشياء
يتوقف على بعض بان يكون عضدا للاخر كما اذا احدثت مادته من العضد او الصورة ومراد المصنف بنا في ظاهر ما تدل عليه الاية
اذ ظاهر عبارته ان الكلمات الناقصات لا تكون كلاما وكذلك الالفاظ التي هي كسوة لتلك المعاني مع انه عز وجل انشأ الكلمات
التامات والايات المحكمات والمتشابهات وما خلطها من كسوة الالفاظ ولكن المصنف اسند الانشاء الذي هو الاحداث
الى الكلمات التامات يريد انها هي الاصول واسند الانزال الذي هو عنده الاهباط من العالي الى السافل الى الايات المحكمات
والمتشابهات يريد انها نزلت من تلك الاصول لانها حصلت بتبعية ايجاد اصولها ولم يكن لها ايجاد مستقل فلذا نسب



# فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تع

الانزال ای الاهباط من العلو الی السفل الیها وظاهر عبارته ان کلامه تع عبارة عن انشاء الاصول وانزال فروعها فی کسوة الالفاظ
وهذا معنی قشری ولب المعنی وحقیقته انه عز وجل صنع تلک الاصول وخلق منها فروعها فکل مخلوق علی الحقیقة علی حذو قوله تع
خلقکم من نفس واحدة وهی ادم علیه السلم وخلق منها زوجها ای خلق من ادم حوا مستقلا وان کان مترتبا علی خلق الکلمات التامات
وکل الالفاظ وفی اللغة الحقیقة قد یطلق الانزال من الشیء الی رتبته دونه علی خلقه منه الا ان المص لا یرید هذا المعنی والا لما ورد
علیه اعتراض فی تعبیره لان ذلک هو المعروف من مذهبه فکلامه فی الحقیقة معان ای ذوات وصفات والفاظ وتکلمه بها ایجادها وقبولها
الایجاد متوقف علی وضع کل منها فی مکانه ووقته المناسب له والکلمات التامات خلقها فی البرزخ بین السرمد والامکان الراجح بین
الدهر والامکان الجایز وجهها الی السرمد وخلفها الی اول الدهر وهذه هی التامات حقیقة وهم ذوات محمد واهل بیته الطیبین
صلی الله علیه وعلیهم اجمعین والکلمات التامات الاضافیة خلقها فی الدهر منها ذوات کلیة اضافیة وهی ذوات الانبیاء وهی
اعراض للتامات الحقیقیة ومنها ذوات جزئیة وهی ذوات المؤمنین وهی اعراض للتامات الاضافیة وهذه الاضافیة کلیها وجزئیها
جواهر عقلیة وروحیة ونفسیة وطبیعیة وهیولانیة ومنها اشباح مثالیة وهی ابدان نورانیة لارواحها لا مادة لها هی محض مقادیر هندسیة
وهذه الاشباح اظلة لما قبلها وما بعدها فهی برزخیة بین الدهر والزمان وبین المجرد والمادی وبین الکلیة الاضافیة والجزئیة الحقیقیة
والکلمات الناقصة منها ذوات کلیة کالافلاک ومنها ذوات جزئیة کزید والشجر وکالفرس والجماد ومنها اعراض وکل منها بنسبة معروض
واما الکلمات اللفظیة فنسبتها من الکلمات المعنویة نسبة العرض من المعروض وهی عالم تام بعرضیته مطابق لعالم الذوات فی کل شیء
بمعنی ان فیه الکلمات التامات الحقیقیة والتامات الاضافیة کلیها وجزئیها والبرزخیة والکلمات الناقصة کلیها وجزئیها معروضها
وعرضها فما من شیء مما سوی الله عز وجل الا وله اسم نسبته الیه نسبة الظاهر الی الباطن ولقد لوح علیه السلم الی ذلک بقوله الروح فی الجسد کالمعنی
فی اللفظ والاخبار یشیر الی ذلک باطوار غریبة عجیبة یکشف لمن عثر علیها من کنوز مستورة بالرموز والمص یحوم حول الحمی فمرة
یعثر علی شیء ومرة یخطی والعلة فی صوابه ما اخذه بفطرته وفی خطائه ما جمد فیه علی قاعدته فتخصیصه الکلام بالکلمات التامات من
جموده علی قاعدته وجعله الاشیاء فیما اقیمت فیه کما بعد تفریقه بین الکلام بانه القائم بفاعله قیام الفعل بالفاعل وبین الکتاب
بانه القائم فی محله من فطرته الا ان الکلام علی ذلک فیه تفصیل تاتی الاشارة الیه فی قوله والکلام قران وفرقان باعتبارین الخ یشیر
الی ان الکلام باعتبار انه معان مجملة غیر متمایزة بل هی فی القلب لانه محل المعانی المجردة عن المادة العنصریة والمدة الزمانیة والصورة
الجوهریة والشبحیة والقلب هو العقل الجوهری عندنا والعقل الفعلی الذی هو تعقل المعانی المذکورة والکلام بهذا اللحاظ قران
وباعتبار انه صور مجردة عن المادة العنصریة والمدة الزمانیة متمایزة بمشخصاتها فی النفس التی هی الصدر ای صدر القلب ومقدمه
مرکبه بفتح المیم وسکون الراء فرقان والمروی ان القران کل الکلام المعجز والفرقان ما کان فارقا منه بین الحق والباطل فالکلام قران
فی القلب فرقان فی الصدر فاذا انزل بمعنییه الی اللفظ والنقش کان کتابا والحق ان الکلام منه ما یقرء ویتکلم به فی النفس کما وجهنا
ما اشار الیه الاشاعرة من حدیث النفس ومنه ما یقرء بالالفاظ والقران هو اعم من ذلک فی المحلین فارقا بین الحق والباطل فعموم
القران فی الکلمات التامات کنبینا محمد صلی الله علیه وآله وخصوص الفرقان فی الکلمات التامات کامامنا امیر المؤمنین علیه السلم علی بن ابیطالب
قال انا کتاب الله الناطق فالناطق بالکلام والحافظ بالکتاب قال تع وعندنا کتاب حفیظ وقول المص وهو غیر الکتاب یعنی القران
والفرقان ای الکلام لانه ای الکتاب من عالم الخلق والخلق هو الکتاب المسطور فی رق منشور یعنی انه مثبوت باحرفه وکلماته التی
هی اعیان الموجودات فی الکون فی الاعیان او فی جعله لها کذلک لانها قائمة بجعله قیام صدور فهی فی قیامها الصدوری کتاب مسطور کل
کل فی مکان حدوده ووقت وجوده وما منا الا له مقام معلوم ثم استشهد علی کون الکتاب من عالم الخلق وانه مداد الخلق
بقوله وما کنت تتلو من قبل من کتاب ولا تخطه بیمینک اذا لارتاب المبطلون فالکتاب الاشیاء القائمة فی امکنة تحققها واوقات
بقائها واعلم انی مرجب بیان عبارته ببعض رای والتمییز بین الرایین یعرف من الکلامین وقوله والکلام من عالم الامر یرید
بعالم الخلق وعالم الامر للمقتبسین من قوله تع الا له الخلق والامر ان عالم الخلق عالم المواد فکل الاشیاء المادیة وصفاتها عنده من
عالم الخلق وعالم الامر عنده هو الاشیاء المجردة کالعقول والنفوس والطبایع بل وجوهر الهباء من عالم الامر لان المجردات هی
الفعالة والمادیات هی المنفعلات وعندنا عالم الامر هو عالم الفعل بجمیع اصنافه کالمشیة والاختراع والارادة والابداع والجعل والتقدیر

والقضاء

فکما ان خلق حواء ع م کذلک خلق الذوات الاضافات والتشابه مستقل وان کان مترتبا علی خلق ع

## في بطلان بعض المذاهب في علم الله تع

والقضاء والامضاء والاذن وعالم الخلق وساير المفعولات من جميع الاشياء وقد يطلق عالم الامر على ما كان محلا لفعل الله من
ساير الاشياء وهي في انفسها مختلفة باعتبار قربها من المبدء وعظمها فما كان لا يتحقق الفعل الا به صدق عليه الامر وبوء انه
من عالم الامر لكونه محلا للامر كالحقيقة المحمدية لانها محل مشية الله ولا تتقوم المشية الا بها وان كانت بالمشية كانت فتحقق بينهما
التساوق والتضايف كالكسر والانكسار فالفعل عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام صدور والنور المحمدي صلى الله عليه واله
عالم الامر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام تحقق فالفعل كحركة يد الكاتب قامت به ساير الكتابة قيام صدور والنور المحمدي ص
كالمداد قامت به ساير الكتابة قيام تحقق لكن لتعلم ان الذي قامت به الاشياء كلها من الحقيقة المحمدية هو شعاعها الا ذاتها هذا ما
نذهب اليه تبعا للائمة واما المص واتباعه والاكثر يذهبون على ان الاشياء حصص من ذاتها وما كان وجهها كالعقل الكلي
اعني العقل الكل فهو بها اي بواسطتها يكون محلا للفعل وقول امير المؤمنين عليه السلام في شان الملأ الاعلى والقى في هويتها مثاله
فاظهر عنها افعاله صريح في ان الله سبحانه لما كان لا تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار وحيث كان لا تفقد الاشياء على التلقي
منه تم جعل بعضها اسبابا للبعض ففعل بها ما شاء من مسبباتها وقوله ومنزله القلوب والصدور لقوله تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك باذن الله وقوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم يشير بهذا الى ما ذهب اليه من ان الكلام من عالم الامر
وهو على قسمين قسم منزله القلوب وهو ما كان من الكلمات التامات لان القلوب اعلى من الصدور التي هي منزل الآيات المحكمات
والمتشابهات لانها انزل من الكلمات التامات وليس هذا امر مقرر الا ينبدل لانه ذكر في الكتاب الكبير في القاب القرآن انه الذكر
والله سبحانه يقول ان الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وانه لكتاب عزيز فسمي القرآن كتابا فتفصيل المص بان القرآن غير الكتاب انما
هو لمناسبة لبعض الآيات وما ذكر في الآيات من تسمية القرآن والكتاب ليس لان القرآن من عالم الامر والكتاب من عالم الخلق
كما توهم بل باعتبار التلاوة والقراءة يسمى قرآنا وباعتبار نقشه في القراطيس وفي القلوب وفي الصدور يسمى كتابا وهو شيء
واحد يختلف تسميته باختلاف اعتبار احواله اما نقشه في القراطيس والصدور ظاهر فكونه كتابا فيهما ظاهر واما كونه في القلوب
كتابا باعتبار كونه فيها فهو ايضا كذلك لان القلوب لا تحلها الصور وانما تحلها المعاني وكونها فيها هو نقشها لان المعاني مجردة
في القلوب
وتمايزها بمميزات معنوية توجد بملاحظة العقل لها من غير تحديد وجودا محققا الا اعتباريا كما توهم بعضهم فالحق ان الكلام
عبارة عن كلمات صادرة من المتكلم باحداثه لها او تلاوته لها سواء كانت ذوات ام صفات ام الفاظ اذا لوحظت قائمة بالمتكلم
باحداثه اي المحدث لها قيام صدور فليس بين الحقايق النورية التي هي الكلمات التامات وبين الالفاظ التي هي اسماء اسمائها فرق
في قرب الله سبحانه بفعله اليها قيام صدور فليس بينها وان كانت الكلمات التامات في انفسها اقرب الى الله سبحانه والى فعله من اسمائها
التي هي النذر والرسل وهم اقرب اليه تع والى فعله من اسمائهم التي هي المؤمنون وهم اقرب الى الله والى فعله من اسمائهم التي يعرفون بها
اعني سيماهم والحان حقايقهم واحوالهم وهي اقرب اليه تع والى فعله من اسمائهم اللفظية فذاته عز وجل نسبته الى كل شيء في كل شيء سواء
لانه عز وجل لا ينتظر ولا يستقبل ولا يستكمل والاشياء مختلفة في انفسها في القرب اليه والبعد منه فالكلمات التامات كلامه الذي
احدثه واقامه في مقام من الكون منها في السرمد والعمق الاكبر الواسع ومنها في الدهر والممكن والامكان المتساوي والالفاظ كلامه
الذي احدثه في بعض خلقه حيث كان هو مقام من الكون كالكلام الذي ظهر لموسى ع في الشجرة ومنه القرآن الذي تلقاه نبينا محمد ص
مما يترجم به ما اوجده الحق عز وجل في قلبه وعلى لسانه بواسطة جبرئيل فان جبرئيل يتلقى من ميكائيل وميكائيل من اسرافيل واسرافيل
من اللوح واللوح من القلم والقلم من الدواة والدواة من الله عز وجل بواسطة مشيته واختراعه وارادته وابداعه وقدره
وقضائه واذنه واجله وامضائه فالملئكة النازلة عليه بالوحي هي منه صلى الله عليه واله بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك
فانك ربما تسئل عن الشيء ثم تنساه اولا تعرفه ثم تعرفه فتقول جاء على خواطري او ورد على قلبي وبالي بكذا وكذا فان هذا الوارد
على قلبك وبالك خاطر ورد من قلبك اي من المعاني المخزونة فيه على قلبك اي على وجه قلبك الذي هو صدره وهو نفسك و
خيالك بصورة ذلك المخزون فجبرئيل الامين نزل على قلبه ص من قلبه اي نزل بما تلقى من صورة معنى قلبه الذي هو القلم يعني تلقى

صورة

# فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تع

صورة ذلك المعنی من نفسه الكلية التی هی اللوح المحفوظ علی علمه الذی هو روح المشتری الی خیاله الذی هو روح الزهرة والتلقی
بالوسائط الاتی ذكرها علی روایة فالملكة النازلة بكلشیئ من الوحی من قبل الله عز وجل كلهم بمنزلة الخواطر الواردة من القلب
علی الخیال والقران قبل الكتاب من جهة ان ما یقرء یكتب وبالاعتبار قد یكون الكتاب قبل القران بمعنی ان ما قرئ كان مكتوبا
قبل قرائة كما اذا اعتبرت ان القلم الذی هو اللوح الكلی استمد من النور الذی تنورت منه الانوار وهو الدوات وهو عندهم
هو الحقیقة المحمدیة فان الوحی وسائر الفیوضات الكونیة الالهیة تكلم بها فعل الله لها وقراها علیها فكانت ای الحقیقة المحمدیة
هی الكتاب الثانی لانها اول الكتب الكونیه وقبلها كتاب الامكانات فالقلم استمد منها فكان كتابا ثالثا وقرأه قرانا علی اللوح
اللوح المحفوظ فكان اللوح هو الكتاب الرابع وقرء ما استحفظ قرانا علی اسرافیل فكان اسرافیل كتابا خامسا وقرء اسرافیل ما بلغه قرانا
علی میكائیل فكان میكائیل كتابا سادسا وقرء میكائیل ما بلغه علی جبرئیل فكان جبرئیل كتابا سابعا وقرء ما بلغه جبرئیل علیه قرانا
علی محمد صلی الله علیه وآله فكان ص بظاهره كتابا وكان بباطنه ام الكتاب وانما كان بظاهره هو الكتاب وانما كان بظاهره هو الكتاب
لان ما وقع فی صدره هو الكتاب قال تع قال تع وما كنت تتلو من قبله ای من قبل الكتاب الذی فی صدرك ولا تخطه بیمینك
یعنی ان هذا الكتاب الذی نتلوه قرانا علیهم ما كنت تخطه بیمینك بل نحن كتبناه فی صدرك بوحینا اذا لارتاب المبطلون بل
هو ایات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم وهی صدره وما فی صدور اهل بیته الطاهرین صلی الله علیهم اجمعین ما كان تلاه علیهم
فكان الایجاد كلاما والقران هو المتلو من الموجود فی الكتب والثابت فی الالواح سواء كان اللوح مما ام عقلا ام روحا ام نفسا
ام طبیعة ام شبحا ام جسما ام جسمانیا جوهرا او عرضا فاذا عرفت ما اشرنا الیه ظهر لك بطلان تقسیم المص من ان الكتاب من عالم الخلق
وانه یدركه كل احد كیف یدركه كل احد والعلم بجمیع انواعه من الكتاب لان العلم لیس هو انشاء للعلوم والله سبحانه یقول ولا
یحیطون بشیئ من علمه الا بما شاء ولا یجوز ان یكون هذا العلم الذی لا یحیطون بشیئ منه قدیما لان القدیم هو ذاته فیلزم اذا
كان الذی لا یحیطون بشیئ منه ذاته ان یكون المستثنی الذی یحیطون به جزء ذاته ولا یجوز ان یكون بشیئ من ذاته محاطا به ومدركا
لغیره سبحانه فاذا ثبت ان العلم من الكتاب لا من القران كما قال تع علمها عند ربی فی كتاب لا یضل ربی ولا ینسی وقال تع قد علمنا
ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفیظ لم یصح قوله والكتاب یدركه كل احد وهذا ظاهر لا یحتاج بعد ما سمعت من ایات القران
الی ذكر برهان وقوله وكتبنا له فی الالواح لا یصلح دلیلا علی كون الكتاب یدركه كل احد وانه من عالم الخلق وانت تعلم ان اللوح
المحفوظ ولا یمسه الا المطهرون ونفوس الكروبیین ونفوس من فوقهم من العالین كما اشرنا الیه سابقا كیف لا یدركه كل احد
بل قد یكون القران والكلام متاخرا عن الكتاب رتبة كما سمعت وكذا قوله والكلام لا یمسه الا المطهرون فانا قد اشرنا الی ان من
الكلام ما یسمعه المشركون كما قال تع وان احد من المشركین استجارك فاجره حتی یسمع كلام الله فقد اخبر عز وجل انه یجواز سماع كلامه تعالی
للمشرك المنغمس فی ظلمات ادناس عالم البشریة فلا یصلح استشهاد المص بهذه الایة لتعریف مطلق الكلام بانه لا یدركه كل احد والله سبحانه
یقول فی شان المشرك حتی یسمع كلام الله **قال** والقران كان خلق النبی ص دون الكتاب والفرق بینهما كالفرق بین ادم و
عیسی ان مثل عیسی عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فیكون وادم كتاب الله المكتوب بیدی قدرته وانت الكتاب
المبین الذی باحرفه یظهر المضمر وعیسی قوله الحاصل بامره وكلمته القاها الی مریم وروح منه والمخلوق بالیدین فی باب التشریف
لیس كالموجود بحرفین فمن زعم خلاف ذلك اخطا **اقول** یرید ان القران احدثه الله سبحانه شرح طبیعة النبی وخلقه ص
بضم الخاء واللام وهو الطبیعة وهی ما ركب فی الشیئ من احد ركنیه مادته وصورته او منهما او من متممات قابلیته كالكم والكیف
والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع او من الكل كما قال فی شانه المشار الیه فی قوله تع وانك لعلی خلق عظیم وذلك
صفاء جوهریة مادته واخذها من اعلی مراتب الامكان وحسن تصویره وكمال تعدیل مزاجه علی حد لا یحتمل الامكان فوقه فی
تقدیر الاجزاء والاركان وفی غایة نضجها وعدل وزنها وكمال وضعها فی احسن تقویم یحتمله الامكان فخلقه عز وجل بمبلغ علمه
الكونی وادخله بمبلغ علمه الامكانی من الامداد المعدلة فی المراتب المعتدلة المستقیمة مما لا یحتمل الامكان ابدع منه حتی ظهر ص
بكسوة من الوجود لو لم یرد علیه امره ولا نهی من الله لكان بجوهریة ذلك المكمل واستقامة ذلك التصویر المعتدل لا یقع منه الا



## فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تعالی

ماهو عین مراد الله عزّ وجلّ و ذلک مقتضی طبیعته وتعدیل فطرته المشار الیه فی قوله تعم یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار ای یکاد یکون

قبل التکوین یکاد یعلم قبل التعلیم یکاد ینطق بالوحی قبل ان یوحی الیه وهکذا سایر جهات الکمالات الکونیة والقران الشریف شرح ما اشرنا

الیه علی جهة الاجمال لانّ الروح الذی هو من امر الله هو القلم الذی کتب فی اللوح باذن الله کلّ ما کان وما یکون وما هو کائن وهو عقله

وهو القران قال تعم مشیرًا الی ذلک لاهل التعرّف منه وکذلک اوحینا الیک روحًا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولکن

جعلناه نورًا نهدی به من نشآء من عبادنا وانّک لتهدی الی صراط مستقیم فاخبر سبحانه انّه اوحی الی نبیّه صهـ روحًا من امره وهو القلم وهو الملک

ای العقل الکلّی وما کان یعلم ما الکتاب ولا الایمان قبله ای قبل القران کما قال تعم ما کنت تعلمها انت ولا قومک من قبل هذا ای القران

هو الملک ای الروح من امر الله یعنی العقل فالعقل هو الروح الّذی هو من امر الله وهو عقل النبی صهـ وهو القران فالقران طبعه وخلقه لانّه

نور واحد یسمّی بکلّ ما ذکرنا وبغیر ما ذکرنا ویظهر بکلّ طور من اطواره فالقران شرح خلقه وطبیعته علیه السّلم وقوله دون الکتاب لیس

بصحیح لانّ الکتاب هو القران وانّما یفرق بینهما بالاعتبار فمن حیث کون الکلمات محدثة هو کلام ومن حیث کون المحدث متلوًّا هو قران ومن

حیث کونه محفوظًا فی شیء هو کتاب کما قال تعم انّه لقران کریم فی کتاب مکنون لا یمسّه الّا المطهّرون وقوله والفرق بینهما ای بین القران

والکتاب کالفرق بین آدم وعیسی علیهما السّلام یرید انّ القران لا یتعیّن ولا یتشخّص بخلاف الکتاب فانّه متشخّص ظاهر یدرکه کلّ احد

وقد قدّمنا انّ الحقّ انّهما شیء واحد تختلف سماؤه باختلاف احواله ویرید انّ الفرق بینهما کالفرق بین ادم وعیسی علیهما السّلم

والتشبیه فی الفرق لیس بصحیح علی انّ القران اعلی رتبة عنده من الکتاب فیلزم ان یکون ادم اعلی رتبة من عیسی مع اتفاق المسلمین علی

انّ عیسی اعلی رتبة من ادم وانّما صار الی العکس حتّی حکم بالخطاء علی من قال بعکس قوله لانّه اعتبر انّ ادم کلّی وعیسی جزئی والکلّی من

حیث الشمول افضل من الجزئی ومن جهة انّ ادم خلقه بیدی قدرته کلیهما وعیسی انّما باصبعین من اصابع قدرته وهما الکاف و

النّون وهما الجزءان اللّذان عنی وقیاسه مع الفارق والدّلیل مقلوب علیه لانّه جعل ادم کالقران وعیسی کالکاف وانا اذا

اعتبرنا العموم والخصوص کان محمّد صلّی الله علیه واله اخصّ من ادم فیکون کتابا مع انّه جعل انّ القران خلقه صهـ والایة کما احتملت

کون الضّمیر فیها فی خلقه لعیسی یحتمل رجوعه لادم ای خلق ادم من تراب ثم قال لادم کن فیکون ومثل عیسی عند الله فی تکوینه

کمثل ادم ای خلقه ای عیسی کن فیکون ادم مخلوق بحرفین الکاف والنّون علی انّ المراد بالکاف هی الید الیمنی وهی المشیّة التی منها

الکون والمراد بالنّون هی الید الشمال وهی الارادة الّتی بها العین وکلتا یدیه یمین وانّما قلت انّ کلام المصنّف قیاس مع الفارق

لانّه یلاحظ بعض الایات والعبارات فیستنبط منها بخصوصها شیئًا فیرجع فی کلّ استنباطاته فی مناسبتها الی طریق ظاهر الظّاهر

فظاهر ظاهر الظّاهر وذلک لا یستقیم من سلک فیه الّا اذا کان مستندًا ما اخذه من الظّاهر والباطن القطعیین واما اذا جعل مستند

ما اخذه من ظاهر الظّاهر من نفسه او من نفس ما اخذ ما اصابته للحقّ لانّه اتبع هویه بغیر هدی من الله وایضا قوله وادم کتاب الله

المکتوب بیدی قدرته وقد ذکر انّ الکلام اشرف من الکتاب واعلی رتبة وعیسی کلمة والکلمة واحدة الکلام وهو روح منه والرّوح

والکلام اعلی رتبة من الکتاب کما صرّح به هو والکلیّة والشمول لا یقتضی الاشرفیّة مع وجود التخصیص بالخصوص کیف وقد

قال تعم ولقد عهدنا الی ادم من قبل فنسی ولم نجد له عزمًا وعیسی من اولی العزم الذین اعترفوا عن علم وبصیرة وثبات ولیس

کلّ عموم وخصوص کلّ اصل اشرف من الخصوص ومن الفرع کما فی الشجرة والثمرة وقول علی عم فیما ینسب الیه وانت الکتاب المبین الذی

باحرفه تظهر المضمر لا یختصّ بادم بل قد یکون فی بعض من هو ذرّیته اظهر منه واقوی واذا کان عیسی عم قوله کان اشرف من ادم

لانّ القول اشرف من الکتاب والحرفان هما الکاف والنّون کما ذکرنا وهما الیدان کن **قال** قاعدة مشرقیة المتکلّم

من قام به الکلام والکاتب من اوجد الکلام ای الکتاب ولکلّ منهما مراتب فکلّ کتاب کلام من وجه وکلّ کلام ایضا کتاب من وجه اخر

اذ کلّ متکلّم کاتب بوجه وکلّ کاتب متکلّم ایضا بوجه مثال ذلک فی الشّاهد الانسان اذا تکلّم بکلام فی المعهود وقد صدرت

عن نفسه فی الواح صدره ومنازل اصواته مخارج حروفه واشکال الحرفیّة وهیئة کلامیّة فنفسه ممّن اوجد الکلام فیکون کاتبا بقلم

قدرته فی لوح نفسه بنفخ الفاء ثم فی منازل اصواته وشخصه ممّن قام به الکلام فیکون متکلّما فاجعل ذلک مقیاسًا لما فوقه

وکن من الناصحین المصلحین ولا تکن من المتخاصمین **اقول** قوله المتکلّم من قام به الکلام ما یرید به فانّ القیام یراد به اذا اطلق

# فی بطلان بعض المذاهب فی علم الله تع

احد معان اربعة احدها قیام الصدور کقیام نور الشمس بالشمس ومعناه قیام الشیء بایجاد موجده بحیث لا یتحقق فی مدة الا فی مدة ایجاده وذلک کنور الشمس وکالصورة فی المرآة وثانیها قیام الظهور کقیام الکسر بالانکسار فان الکسر سابق بالذات ولکنه لا یمکن ظهوره فی الاعیان الا بالانکسار لان الانکسار هو قبول الکسر للایجاد ولهذا قبل الکسر وجد اولا وبالذات والانکسار وجد ثانیا وبالعرض وثالثها قیام التحقق کقیام الانکسار بالکسر بمعنی انه لا یتحقق لا فی الخارج ولا فی الذهن الا مسبوقا بالکسر لانه انفعال الکسر لفعل الفاعل اذ لا تعقل الصفة قبل الموصوف وقد یطلق علی هذا المعنی القیام الثالث القیام الرکنی بمعنی ان الانکسار فی الحقیقة مادته من نفس الکسر من حیث هو هو لا من حیث فعل الکاسر وذلک کقیام السریر بالخشب فیاما رکنیا لان الخشب هو رکنه الاعظم الذی یتقوم به والرکن الثانی الاسفل الایسر هو الصورة فلک ان تقول انه تقوم بالخشب التقوم الرکنی وان تقول انه تقوم بالخشب تقوم التحقق ورابعها تقوم عروض کتقوم الصبغ بالثوب فهذا التقوم الذی ذکره المصنف ابهاما والظاهر من سیاق کلامه حیث جعل الکاتب من اوجد الکلام ان مراده بهذا التقوم فی قوله المتکلم من قام به الکلام قیام العروض المسمی بالحلول فی قولهم هذا العرض هو الحال فی المتحیز لانه لو اراد ان المتکلم من قام به الکلام قیام صدور لکان معناه من اوجد الکلام فلا یکون فرق بین المتکلم والکاتب فعلی تفسیره یکون الله قائم به کلامه ای حل فی ذاته فیکون محلا لغیره لان کلامه غیره اذ لا یرید ان المتکلم من حل به المتکلم علی ان المسلمین اجمعوا علی انه متکلم عز وجل فی قوله تع وکلم الله موسی تکلیما فسمی متکلما بما اوجد من کلامه لموسی فی الشجرة ای بما انطقها به من کلامه ویلزم علی مراده ان یکون الله سبحانه کاتبا لان الکتاب هو الذی یقوم به الکلام والمعانی والنقوش کما تقدم ولو اراد هو او غیره ان الله سبحانه هو الذی احدث الکلام بالشجرة لموسی ع کانت الشجرة کتابا لما اقام فیها من کلامه فالمتکلم هو الله سبحانه لانه خلق ما نطقت به الشجرة وانطقها بما خلق فیها من کلامه وبذلک وصف نفسه بکونه متکلما لانه احدث الکلام وعن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد الله ع یقول لم یزل الله جل اسمه عالما بذاته ولا معلوم ولم یزل قادرا بذاته ولا مقدور قلت جعلت فداک فلم یزل متکلما قال الکلام محدث کان الله عز وجل ولیس بمتکلم ثم احدث الکلام اقول سماه متکلما بما احدثه من الکلام وهذا ظاهر فقوله والکاتب من اوجد الکلام ای الکتاب یرد علیه مثل ما ورد علی ما قبله فان الکاتب من اثبت شیئا فی شیء فیصدق علی من اثبت المعانی فی العقول والرقایق فی الارواح والصور الجوهریة فی النفوس والصور الشبحیة فی الاجسام والاجسام فی المکان والزمان والالفاظ فی الهواء والنقوش فی الاجسام والجسمانیات فاذا اردنا تصحیح کلامه فلا بد اما من تقدیر مضاف مثل الکاتب من اوجد صور الکلام فی شیء مع تضمین اوجد معنی وضع ونقش او ارادة المتکلم من الکاتب وهذا لا یصح فی مقام التقسیم واما اذا قال من اوجد الکلام فهو المتکلم فکلامه اذا عکس صح فی المتکلم فانه هو من اوجد الکلام واما من قام به الکلام لا یصح ان یکون متکلما ولا کاتبا وانما یصح ان یکون کتابا لان الکتاب هو الذی قام به الکلام اما بصورته کالهواء والقوة السامعة واما بصورته ونقشه کالقراطیس والالواح وقوله ولکل منهما مراتب ای لکل واحد من الکلام والکتاب مراتب یسمی کل واحد باعتبار مرتبته باسم مع اتحاد اصلهما فبلحاظ الفیضان یسمی کلاما و بلحاظ قیام الفائض بشیء یسمی کتابا فکل کتاب باعتبار تقومه باضافة فاعله تقوم صدور کلام وکل کلام باعتبار تقومه فی مکانه تقوم عروض کتاب فیکون کل محدث من حیث هو مفیض متکلم ومن حیث هو واضع ذلک المفاض فی محل کاتبا وهذا علی ما اعتبرناه لا علی ما اعتبره المصنف کما بینا قبل ویاتی فی مثاله من ان الکاتب هو من اوجد الکلام وقد بینا لک ان من قام به الکلام قیام صدور هو المتکلم وهو الذی اوجد الکلام ولهذا ورد فی شان القلم انه کتب فی اللوح ما کان وما یکون فسمی کاتبا باعتبار ما اثبت فی اللوح وورد ثم ختم علی فیه فلا ینطق ابدا والختم علی الفم وعدم النطق للمتکلم لا للکاتب وذلک باعتبار افاضته لما کتب فی اللوح وقد قال فی حق نبیه وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی فنسب الیه لوازم التکلم دون الکتابة وما ذکره المصنف تمثیل بوجه علی اعتباره ومع ذلک لا ینافی ما ذکرناه فقوله وقد صدرت عن نفسه الی آخره باعتبار کون الصادر واقعا بصوره فی الواح صدره تکون تلک الالواح کتابا واثبات تلک الصور فیها کتابة وکذلک تلک الاصوات المقطعة فی مراتب اصواته باعتبار کونها منقوشة فیها کالنفس فی الحلق والفم والخارج القائم فی الهواء علی نحو ما ذکر فنفسه لسکون الفاء ممن اوجد الکلام باعتبار کونه فائضا یکون متکلما لایجاده الکلام ونطقه به وباعتبار اثباته فی لوح نفسه بفتح الفاء ای الهواء

المنقد

الممتدّ من جوفه الى الهواء الخارج في منازل صوته يكون كاتباً وقوله وشخصه ممن قام به الكلام لحج فيه ما قلنا من ان المراد بالقيام
هو الحلول فيكون الشخص كاتباً لا كاتباً ولا متكلماً وقوله فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه فيه ما قلنا من انه اذا قسنا عليه الواجب
لزم مع التشبيه بالخلق انما سمّي سبحانه متكلماً لانه ممن قام به الكلام والكلام عند هؤلاء الجماعة اصحاب وحدة الوجود انته م
هو ذاته كما ذكره الملا محسن في انوار الحكمة ويسمى ايضاً كاتباً لانه اوجد الكلام واما عندنا فقد عافانا الله سبحانه وله الحمد مما ابتلى به
هؤلاء فنقول لا يكون شيء من الخلق مقياساً لشيء من الحق تعالى وما يوجد في خلقه فهو آية معرفته والكلام حادث والمتكلم من اوجد
الكلام وهو تعالى متكلم لانه احدث كلامه فيما شاء وكلم به من شاء كيف شاء فلا تجعل الشاهد مقياساً للواجب في شيء واما
ما ارى الخلق من آياته في الآفاق وفي انفسهم فهو آيات معرفته ولا كما قياس المصنف لانه يقيس ذات العبد فيما ينسب اليها
ويطلب نظيره فيما ينسب الى ذات الرب سبحانه عما يشركون **قال** قاعدة عرشية كل معقول الوجود فهو عاقل ايضاً
بل كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع مدركها وبرهانه الفائض من عند الله هو ان كل صورة
ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادة وان كانت حسية مثلاً فوجودها في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه اصلاً ولا
يمكن ان يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة **اقول** يريد في هذه القاعدة تقرير مسئلة
قد ملأ كتبه منها وهي اتحاد العاقل بالمعقول ويجري في اتحاد الحاسّ بالمحسوس والفاعل التام بالمفعول وهي مسئلة عويصة على اذهانهم
والشبهة وقد دخلت عليهم من دعوى ان وجودها ادراكي وهذه اذا سلمت انما يلزم منها اتحاد العقل بالمعقول على توجيه نذكره
والباب الذي دخلت عليهم منه الشبهة توهم ان العاقل يعقل غيره بنفس ذاته كما يسمع بذاته ويرى بذاته وقد بيّنا فيما تقدم ان
الادراك معنى فعلي لان السمع الذي هو الذات وكذا البصر والعلم المعبّر عنه بالعقل هو الذات فسمّي باسم الحق وهو الذات ثم انظر
هل تقدر ان تنسب اليه ادراك مسموع او مرئي او معلوم لانه تعالى انما هو هو فلا مسموع ولا مبصر ولا مدرك فاذا وجد المسموع و
المبصر والمدرك حصل الاشراقي وهو الوجود الادراكي النسبي وهو ظهور للمدرِك بكسر الراء بالمدرَك بفتح الراء والظهور اثر الظاهر بها م
فالاتحاد في الظهور اذ ليس للمدرَك بفتح الراء حقيقة غير الظهور اذ هو الظهور به لان مادته ذلك الطاري المتجدد الذي هو تاكيد
الفعل وصورته ظل هيئة الفعل كما ان صورة الكتابة ظل هيئة حركة يد الكاتب وكما ان هيئة حركة يد الكاتب ليست هي يد الكاتب و
لا ذات الكاتب وانما يحدثها الكاتب عند ارادة الكتابة بنفسها كذلك الوجود الادراكي ليس هو نفس الفعل ولا ذات الفاعل وكلام
المصنف يلزم منه ان تكون هيئة الكتابة القائمة في القرطاس التي هي بمنزلة الصورة المعقولة هي نفس حركة يد الكاتب ونفس يد الكاتب
بل نفس الكاتب ومع هذا كله يدعي ان برهان ما ذكره فائض عن الله سبحانه اخذه من الآيات الآفاقية والانفسية فانظر ما ذا ترى و
قوله كل معقول الوجود فهو عاقل ايضاً يدخل فيه كل معلوم ليصح للمصنف قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء لانه اذا خص المعقول
بالمجرد عن المواد لم يبق عنده شيء اذ كل مخلوق فمن مادة خلقه خالقه تعالى وانما انه خلقها لا من شيء اي لا من شيء معه قديم لا ان معناه معنى م
انه خلقه لا من مادة ولو سكتنا عن هذا لزمه ان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لان الماديات من الاشياء مع انها اخرجها من الاتحاد
ولو سكتنا عنه ايضاً لزمه ان الاشياء المجردة هي التي معه في صقعه في ازله فهو كلها لبساطتها ولا يلزم التركيب والتغير بالمتباينات لانها
في انفسها مجردة واما الماديات فلكونها خارجة عن صقعه وواقعة في الامكان لم يصح اتحادها فلا يكون معلومة له لان المعلوم الحادث به م
بجميع اقسامه يجب ان يكون وجودها ادراكياً لانه غاية الفعل فلا ينقص في تحققه بالفعل عن كون تحققه ادراكياً فاذا لم تكن بذاتها
معلومة له لم تكن مفعولة له قال الملا محسن في رسالة العلم التي وضعها لابنه علم الهدى اعلم ان العالمية والمعلومية هما عين الفاعلية
والمفعولية او لازمتان لهما لان العلم عبارة عن حصول المعلوم للعالم وليست الفاعلية ايضاً الا حصول المفعول للفاعل او تحصيل
الفاعل للمفعول فانك اذا تصورت صورة في نفسك فعين تصورك اياها عين حصولها لك وعين علمك بها وتصورك اياها
ليس الا انشاءك لها في ذاتك وابداعها اياها مع انك لست مستقلاً لها في هذا الانشاء والابداء بل انت محل لها وانما يفيض عليك
مما فوقك حين حصول شرائطها فيك واستعدادك لها فلو كان الانشاء منك بالاستقلال لكان اولى بان يكون علماً لك بها
انتهى فاذا كان عندهم ان العالمية عين الفاعلية والمعلومية عين المفعولية دارت المعلومية مدار المفعولية وجوداً وعدماً فيلزم
اما مفعولية الماديات او عدم مفعوليتها وباعتبار الوسائط في الماديات في المعلومية والمفعولية دون المجردات يلزم منه اختلاف

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

في نسبة الذات الحق تعالى الى بعض الاشياء، وهذه صفة الخلق على ان المص لا يفرق بين الوجودات المجردة وبعضها مادية فلا يصح قوله يكون
الوجود صادقا على جميع افراده بالاشتراك المعنوي فمرة قال هكذا ومرة قال ان الحق وجودات الاشياء فما شاء بها قوله بها
من النقائص والاعدام ليس لذاتها وانما هي عوارض مراتب تنزلاته وذاته بريئة من هذه الاعدام والنقايص ومرة قال ان ما كان
منها معقول الوجود فهو متحد بالعاقل المعبود به وما كان ماديا فلا ومرة قال تفريعا على هذه القواعد القاعدات ان بسيط الحقيقة
كل الاشياء والا لزم تركيبه من وجود وعدم ومرة قال الا ما كان من النقايص والاعدام يعني ان البسيط الحقيقة لا يسلب عنه شيء الا
ما كان من نحو النقايص والاعدام وكل هذه المناقضات والاضطرابات منشاؤها القول بوحدة الوجود وانا اقول للمص لا يتعب
نفسه فانه ان صعد السماء او نزل الارض وقتل نفسه او غير ذلك لا يكون ربا ولا يكون قديما ولا اصل له في الازل ابدا ولا يقبل منه
الا من كان يريد هذه المرتبة ونعم مثل ما قيل في ذم ابي الحسين الجزار ان ثاه جزاركم عليكم بفطنة في الورى ليس فليس ترجو
غير كلب وليس يخشاه غير تيس وايضا قوله فهو عاقل ايضا يشير به الى دليل الاتحاد من انا اذا لم نقل بالاتحاد لزم امر محال فقال
في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر لانا اذا انظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناه وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة
والا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو ان وجودها بعينه
معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة اياها التي هي تكون مع قطع النظر عما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ
المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شان المتضايفين وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة
لذاتها المفروض اولا ان هذا اذا انا نعقل الاشياء المعقولة له ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا الذي
فرضناه انتهى ويريد انا اذا انظرنا الى الصورة المعقولة لم نجد منها الا كونها معقولة لعاقلها لانها هي حظها من التحقق فتكون هي
بذلك عاقلة اذ كونها معقولة لا ينفك عن عاقلها كما هو شان ساير المتضايفات وهذا في حال قطع النظر عن عاقلها وانما فهمنا
العاقلية من المعقولية فلو لا تحقق الاتحاد لما فهمنا العاقلية من المعقولية مع قطع النظر عن عاقلية عاقلها واقول اذا تاملت
هذا الكلام وجدته مغالطة خفي التخلص منها على المص وعلى اهل الاتحاد وبيان التخلص منها هو ان فهمك العاقلية انما هو لاجل
ماخذ الاشتقاق بمعنى ان تحقق المعقولية ماخوذ فيه لحاظ العاقلية كالابوة والبنوة فان تحقق كل منهما ماخوذ فيه لحاظ الآخر
ولكن كما لا يتحد الابوة بالبنوة مع اخذ لحاظ احدهما في تسمية الآخر بل الابوة منسوبة للاب والبنوة منسوبة للابن ليس بينهما
اتحاد وانما اعتبر لحاظ الجهة الملازمة بمعنى ان جهة الاب الى الابن دون غيرها من جهات الاب جعلت صفة لجهة الابن الى الاب في
اخذها لجهة الابن وجعلت جهة الابن الى الاب صفة بجهة الاب في اخذها لجهة الاب فالابوة صفة الاب الموصوف بجهة الابن
والبنوة صفة الابن الموصوف بجهة الاب كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف بالضرب وليس صفة لذات زيد فالابوة
مركبة من صفة هي جهة الابن وموصوف هي جهة الاب والبنوة مركبة من صفة هي جهة الاب وموصوف هو جهة الابن وليس بينهما
اتحاد بل البنوة غير الابوة كذلك المعقولية والعاقلية فان المعقولية التي هي صفة الصورة المعقولة لحظ في الاتصاف بها تعقل
عاقلها وهو فعل العاقل والعاقلية التي هي صفة فعلية للعاقل كذلك فالصورة في نفسها هيئة المحدث والمتصور لها اما بان تنتزع
من صاحبها او اخترعها لصاحبها وعلى كل حال هي صفة غير العاقل لها اما في التسمية فاخذ فيها هيئة تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايفين
بل هذان متضايفان واما في الذات فلان الصورة لم يكن لها تحقق في التقدير الا هيئة تعقل عاقلها لانها عبارة عن ظهوره
بها اي عبارة عن تعقله لها بحيث قام الدليل القطعي على انها ممكنة وكل ممكن زوج تركيبي وجب ان تكون الصورة المعقولة مركبة
من مادة هي هيئة صاحبها سواء كانت منتزعة من موجود ام مخترعة لما يوجد ومن صورة هي هيئة محلها الذي هو الخيال او
النفس او ما يشابه ذلك لان الصورة المعقولة لا بد لها من محل تقوم فيه كالصورة في المراة فان محلها زجاجة المراة بما هي عليه
من بياض وصفاء وكبر واستقامة واضدادها فالمص فيما هو فيه لا بد له ان يجعل للصورة التي فرض ان عاقلها هو الحق سبحانه محلا
اما ذاته او علمه ان فرضه غير ذاته او شيئا خارج ذاته والحاصل لا بد للصورة المعقولة من محل تقوم به وهيئة كما قلنا في زجاجة المراة
هي صورتها فلا بد للصورة المعقولة ان كانت ممكنة من مادة وصورة فمادتها نفس ظهوره بها وهو تعقله لها وصورتها
محلها منه وكل هذه المراتب لم تكن نفس العاقل اذ غاية ما يتسامح فيه ان يقال هو ظهوره بها وليس ظهوره بها ذاته لانه قبل ان تعلقها

فلما

# فی بیان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

فلما تعقلها اتحدت به کیف یکون وقبل ذلك تکون حالة مغایرة لمحال الاتحاد وایضا اذا تعددت الصور المعقولات وهی لاشك
انها المتعددة من الحوادث متغایرة وجب ان تکون کل صورة معقولة بما هی به هی من التعدد والتباین واعتبار التعدد والتغایر
ینافی الاتحاد واعتبار الاتحاد ینافی ما هی علیه اذ لا یتعقل المختلف بغیر الاختلاف والا کان المتعقل غیره الا تری ان نور الشمس الواقع
علی الزجاجات المختلفة الالوان لا یکون ما فی الزجاجات وما انعکس عن کل منها متحدا بنور الشمس الواقع علیها لا فی لونه و
لا فی وحدته ولا فی اوضاع ما فیها ولا المنعکس عنها وان کان نور الشمس واحدا وباشراق واحد بل یجب التعدد والاختلاف لاختلاف
القوابل والاوضاع علی ان نور الشمس الذی هو بمنزلة تعقل العاقل للصورة وان جوزنا کونه فی ظاهر النظر متحدا بالواقع علی
الزجاجات او بالمنعکس عنه لا یکون متحدا بالشمس وکیف یتحد ما فی السماء الرابع بما فی الارض وان عول الی مفاهیم الالفاظ
الاشتقاقیة فلیس فی معرفتها معرفة الحق ولا صفاته لانه عز وجل هو وصفاته لیس من الالفاظ ولا مفاهیمها وانما نتکلم فی الوجود
فی الخارج المتحقق فی نفسه وقبل ان تفهم الا تری المصنف کیف استدل علی کون الصورة المعقولة عاقلة انك اذا لحظتها مع قطع النظر [قبل ان نتکلم م]
عن عاقلها انها یکون عاقلة اذ لا یتصور معقول بدون تصور عاقل له ولاجل ان ملاحظتها من حیث هی معقولة تستلزم حضور
عاقل لها فی هذه ملاحظتها تکون عاقلة بحضور عاقل لها ولاجل فهم کونها عاقلة یکون وجود عاقلها وجودها والا لما فهم من
نفس وجودها العاقلیة فانظر کیف هذا الاستدلال الذی یزعم انه فایض من الله ثم ولا ادری هل یرید انه فایض من الذات
البحت او من فعله وهذا البرهان ذکره هو قوله ان کل صورة ادراکیة لها ضرب من التجرد عن المادة وان کانت حسیة مثلا فوجودها [الذی م]
فی نفسه وکونها محسوسة شیء واحد لا تغایر فیه اصلا اقول لما کون وجودها من حیث هی مدرکة وکونها معقولة وکذلك
المحسوسة من حیث الاحساس شیئا واحدا فظاهر من حیث ان وجودها ظهور المدرك لها بها واما ان ظهور الشیء لشیء هو نفس
ذلك الظاهر فشیء لا یوجد فی الاذهان ولا فی نفس الامر ولا فی الخارج بل الموجود فیها خلافه فی ذلك والله الحق سبحانه لا یفیض عنه
الا الحق والله یقول الحق وهو یهدی السبیل وقوله ولا یمکن ان یفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تکن هی بحسبه محسوسة
فیه انه لا یقول به الا فیما فیه نحو من التجرد واما المادیات فانه یقول ان لها نحوا من الوجود لم تکن هی به محسوسة ونحن نمنع التفاوت
فی خلق الرحمن فان المادیات ان کان لها نحو من الوجود غیر ما هی علیه به معلومة کان للمجردات والا فلا لان الصانع واحد والصنع
واحد والمصنوع واحد وهذا الکلام محکم قطعی کل من له معرفة بدلیل الحکمة یقطع به ولا یخفی الا علی اهل الظواهر فقد دل علی
هذا ادلة العقل وادلة النقل بان الاشیاء انما تختلف فی نسبها الی انفسها فقرب منه تم بنسبة قوابلها وتبعد بنسبة قوابلها
وکل ذلك نسبها الی ذواتها واما هو تعالی فلیس عنده قریب ولا بعید لا فی علمه بها ولا فی ایجادها ولا فی قیومیته لها ولا غیر ذلك
علی انه ذکر فی قاعدة حدوث العالم ان الوجود کما جاز ان یکون کیفا او غیره من الاعراض فجاز ان یکون جوهرا صوریا مادیا متحد
الذات والهویة انتهی بقوله وکما جاز ان یکون کیفا او غیره من الاعراض الوجود جوهرا صوریا مادیا متحد الذات والهویة جاز
ان یکون للصورة المعقولة المحسوسة نحو من الوجود مادی لم تکن به مدرکة لان التعقل عنده لا یجری فی المادیات وانما یجری فی
المجردات والمعقولة والمحسوسة لا بد لها من نحو وجود مادی اما فی محلها او فی شیء من ارکان ما تتقوم به اذ لا یمکن ان تعقل الصورة
لا فی محل ولا المتصور ولا علی نوع التالیف لان الممکن المصنوع لا یکون الا هکذا خصوصا الصور التی لا تتقوم بدون الحدود و
الهندسة والی هذا النحو قلت انما نمنع التفاوت فی خلق الرحمن فارجع البصر هل تری من فطور قال لان وجودها وجود
ادراکی لا کوجود السماء والارض وغیرهما فی الخارج فان وجودها لیس وجودا ادراکیا ولا ینالها الحس ولا العقل الا بالعرض فی
تبعیة صورة ادراکیة مطابقة لها فاذا کان الامر کذلك فنقول تلك الصورة المحسوسة التی وجودها نفس محسوسیتها لا یمکن
ان یکون وجودها مباینا لوجود الجوهر الحاس بها حتی یکون لها وجود وللجوهر الحاس وجود آخر قد لحقتهما اضافة الحاسیة والمحسوسیة
کما للاب والابن اللذین هما ذاتان ووجود کل منهما غیر عارض الاضافة وقد یعقلان لا من جهة الا الابوة والبنوة لان ذلك
ممتنع مثله فیما نحن فیه لان هذه الصور الحسیة لیست مما یتصور ان یکون لها وجود لا تکون هی بحسبه محسوسة فتکون ذاتها
بذاتها غیر محسوسة کالانسان الذی لیس فی وجوده ذاته بذاته ابا ولکن صار ابا بالعرض حالة اضافیة تعرض لوجود ذاته بل ذات
الصور الحسیة بذاتها محسوسة اقول قوله لان وجودها ادراکی هو ما ذکرناه من ان وجود الصورة المعقولة لیس شیئا

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

غير ما هي به مدركة ومعناه ان نفس وجودها ظهور عاقلها بها وظهور عاقلها بها هو نفس تعقلها وهذا ظاهر وقوله لا كوجود السماء والارض وغيرهما يعني به ان وجود الماديات بماديتها ويرد على هذا انه يلزم ان تكون وجودات الاشياء قديمة غير مخلوقة وانما صنعه تعالى كصنع البناء للجدار فان الحجارة والطين لم تكن من صنعه وانما احدث الهيئة والمصنف هو واتباعه قائلون بذلك كما ذكره في سائر كتبه من ان وجودات الاشياء وماهياتها ليست محدثة وانما الحادث افاضة الوجود عليها وقد تقدم ما نقلنا عن صهره الملا محسن من الكلمات المكنونة ومنه قوله وسر القدر ان هذه الاعيان الناشئة ليست امورا خارجة عن الحق بل هي نسب وشؤون ذاتية فلا يمكن ان تتغير عن حقايقها فانها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان فمن هذا علم ان الحق لا يعين من نفسه شيئا لشيء اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لان امره واحد كما انه واحد وامره الواحد عبارة عن تاثيره الذاتي الوحداني بافاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به والمظهرة اياه متعددا ومتنوعا مختلف الاحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقايقها الغير المجعولة المتعينة في عالم الازل هـ وانما اكرر كلماتهم لتتامل ايها الناظر فيها في كل موضع وان استلزم التطويل فاذا كانت حقايق كل شيء ذاتيات له تعالى وهي غير مجعولة لا تقبل التغيير والتبديل وهو تعالى لم يعين من نفسه شيئا لشيء اصلا بل هي متعينة في نفسها بانفسها ووجوداتها من وجوده وهي غير مجعولة بل هي باقية على تقدسها في ذواتها عن رذائل النقايص والاعدام والطبايع فما الذي صنع سبحانه واي شيء احدث الا افاضة الوجود وارساله على تلك الاعيان الثابتة فاذا كان حاله تعالى عندهم هكذا فالسموات والارضون وغيرهما لم يحدث منهما شيئا الا كما يحدث البناء فلا يكون وجودها ادراكية فلا تتحد بوجود مدركها وينبغي ان تكون الصور المعقولة ايضا كذلك لانها ايضا بموجب كلامهم ليست وجوداتها ادراكية فلا تتحد وجودها بوجود مدركها الا انسمع كلام الملا محسن ان الحق لا يعين من نفسه شيئا لشيء اصلا صفة كان او فعلا او حالا او غير ذلك لانهم اذا حكموا بكون ماهيات الاشياء وحقايقها كلها ذاتيات له غير مجعولة ولا فرق بين الذوات والصفات والافعال والاحوال ووجوداتها من وجوده وهي غير مجعولة فالصور المعقولة من الاشياء لانها اما ذوات او صفات او افعال او احوال فان قالوا بان وجوداتها ادراكية كان قولهم انه لا يعين من نفسه شيئا لشيء اصلا باطلا لانه لم يعين لها شيئا كان لها تحويل اتحاد من الوجود لم يكن بها معقولة لان تلك الحقايق والاعيان صور علمية له تعالى كما قال في الوافي في باب السعادة والشقاوة فلا فرق بينهما وبين السماء والارض فعليه ان يجعل وجودها متحدا بوجود عاقلها العالم بها على ان الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل والنقل والاجماع من المسلمين ان كل ما سوى الله حادث وكل حادث فهو بجميع اجزائه وما ينسب اليه او يتقوم به فهو حادث ليس فيه شيء لم يكن مخترعا لا من شيء وكل شيء منها فهو قائم بامره الفعلي قيام صدور وبامره المفعولي قيام تحقق فاي شيء من السواء استثنى واي شيء ليس بسوى الله تعالى لا يكون معقولا له فنحو السماء والارض اذا جعله غير ادراكي لزم انه غير مصنوع له وكونه غير مصنوع له تعالى يلزمه ولا يبالي ولكن حكم الصور المعقولة حكمه في النفي والاثبات كما ذكرنا وقوله ولا ينالها الحس ولا العقل الا بالعرض وتبعية صورة ادراكية مطابقة لها قد ذكرنا سابقا اتحاد العلم والمعلوم واشرنا الى دليله ولكن المصنف ذهب فيه الى راي المشائين من حصر العلم في الصور وجعل الذوات معلومة بالعرض وهو قوله وتبعية صورة ادراكية مطابقة لها وقد بينا ان العلم اذا كان هو الصورة فالصورة العلمية معلومة للعالم بنفسها ام بصورة اخرى فان كانت بصورة اخرى لزم التسلسل او الدور وان كانت معلومة بنفسها فما الفرق بينها وبين زيد الذي هو ذو الصورة مع انهم يفسرون علمه تعالى بالاشياء انه عبارة عن حضور الاشياء وانكشافها فلا ادري هل يرون ان الصور المعقولة حاضرة لديه دون الذوات الماديات ام الماديات غائبة عنه الا بصورة ادراكية مطابقة لها فكيف قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ام جميع الاشياء المجردة والمادية كلها لديه على حد واحد في الحضور فان راوا الوجه الاول جهلوه تعالى باكثر الاشياء لجعلهم المجردات حاضرة لديه دون غيرها وما علمه بالاشياء الا حضورها لديه وان راوا الوجه الثاني جعلوه تعالى في علمه بالماديات محتاجا الى الصور الادراكية المطابقة لها وان راوا الوجه الثالث وهو ان جميع الاشياء مجردها وماديها حاضرة لديه على حد واحد كل في مكان حدوده وزمان وجوده وجب عليهم التسوية بينهما كما ذكره سبحانه في قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة

وان كانت بها معقولة

# فی بیان بطلان اتحاد العاقل بالمعقول

فی الارض ولا فی السماء وقوله الا یعلم من خلق لان الجمیع حاضر لدیه وعندنا انما نعلم بصورة زید التی فی خیالنا حال حضوره
لانه حال حضوره لم تکن عندنا صورة خیالیة الا نفس حضوره فانه علمنا به فاذا غاب عنا انتزع خیالنا صورة حضوره المنفصلة
کما فی المراة ولا نعلم منه شیئا فی غیبته الا صورة الحضور فلو تحرک فی غیبته عنا او سکن او قام او قعد او مات لم نعلم به ولو کان
الصورة التی فی خیالنا هی علمنا به مطلقا لما جهلنا فی غیبته حالا من احواله فلما لم نعلم من احواله شیئا غیر حال حضوره عندنا
دل بان الصورة لا نعلم بها احوال زید اما فی غیبته فلا نعلم بها الا هیئة حضوره لانها هی هیئة حضوره واما فی حضوره
فلا صورة عندنا الا حضوره المدرک بابصارنا والواجب عز وجل لم یغب عنه شیء ولم تکن عنده صورة فی ذاته ولا خارجة عنه
له کما فی خلقه وکل شیء یعلمه بنفس حضوره فالصورة التی فی سایر کتبه کالکتب العقلیة والروحیة والنفسیة والطبیعیة والمثالیة
والمادیة والجسمانیة والجسمیة معلومة بانفسها وهی علمه تعالی بتلک الاعیان لان تلک الاعیان لا تغیب عنه ولکن لما کانت
تغیب عنا وقال الکافرون ذا کنا ترابا ذلک رجع بعید قال سبحانه فی جوابهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا کتاب حفیظ
فخاطبهم بنمط ما یعرفون من ان الشیء اذا غاب عنهم من مکان وطوی کان فی موضع اخر محفوظا یکون معلوما بحکم الحاضر
والا فان الاشیاء اذا تغیرت عن اماکنها واوقاتها واطوارها لم تتغیر عنده تعالی عما هی علیه اذ لا تغیب عنه تعالی حالتها عما هی
علیه قبل التغیر لیکون انما یعلمها بما فی کتب اطوارها بل اذا تغیرت عندنا وعند انفسها لم تتغیر عنده اذ کل شیء عنده فیما اقامه
فیه لان کلما دخل فی ملکه وسلطانه لا یخرج عنه بل هو فیما اقامه عنده والا لفاته شیء او حال وقوله فاذا کان الامر کذلک فنقول
تلک الصورة المحسوسة التی وجودها نفس محسوسیتها لا یمکن ان یکون وجودها مباینا لوجود الجوهر الحاس بها فیه ما قلنا
من انا انما نثبت ان ادراکها هو نفس وجودها بناء علی ان الادراک لها هو ظهور الحاس بها وتجلیه بصفة فعلیة فظهوره
بها نفس تجلیه لها وذلک علی تسامح منا ولو سلکنا الحقیقة قلنا للمصنف هذه الصورة الادراکیة والمحسوسة هی نفس فعل
المدرک والحاس الذی هو الحرکة الایجادیة ام هی اثر الحرکة فان قلت انما هی الحرکة نفسها کابرت عقلک ان کنت تفهم وان قلت
هی اثر الحرکة فمرحبا بالوفاق ثم اسئلک الاثر عین المؤثر ام غیره فان قلت الاثر عین المؤثر کابرت مقتضی عقلک وان قلت
الاثر غیر المؤثر فهو حق ولکن الادراک فعل المدرک وهو غیر الفاعل والصورة اثر الفعل وهو غیر المؤثر فمن این ظفرت
الصورة حتی اتحدت بالفاعل بل لا شک ان لها وجودا وللحاس وجود اخر ولو کان وجوده وجودها لما فقدها ولکانت
موجودة قبله بقدمه والمصنف لما جعل الصورة المحسوسة علما للحاس والعلم عین العالم قال بقدمها وانه تعالی ما فقدها مع انه
لم یحضر هذا الحکم فی القدیم لقوله الجوهر الحاس فنقول انت بعد ان مضی عمرک خمسین سنة تخیلت صورة فلما تخیلتها کانت
موجودة بوجودک لم تفقدها من اول کونک ام کانت کامنة فی ذاتک ثم تولدت منک فکانت لک حالتان فانت اذا
اختلفت احوالک فانت مختلف الاحوال واما اذا قست هذا فی شان الحق کان مختلف الاحوال تعالی عن اختلاف الاحوال
وعن هذه الاقوال وقوله قد لحقتها اضافة الحاسیة والمحسوسیة الی قوله من جهة الابوة والنبوة یرید به ان ما یدعیه لا یکون
بینهما الاضافة المشار الیها مدرکة بل یکون فیهما الاتحاد الذاتی بمعنی انه شیء واحد لا تعدد فیه الا بحسب المفهوم لان الصورة
هی العلم والعلم هو العالم علی قاعدته وقد بینا بطلان ما ذکر بان الصورة الادراکیة یراد منها صورة موجود محدث او
صورة ما یوجد وهی بعینها هی العلم وهی المعلوم لانها حقیقة هی هیئة حضور صاحبها عند العالم وهو علم اشراقی یوجد لما مر
بوجود المعلوم وینتفی بانتفائه فکیف تکون هیئة حضور زید عندک التی هی الصورة نفسک ووجودها وجودک ونحن
قلنا لک ان هذه الصورة حقیقتها ظهور فاعلها ونعنی بالظهور الاثر ای الذی هو اثر فعل الفاعل وهذا الاثر ظل الفعل
المنفصل ونعنی بالمنفصل انه هو الهیئة المشرقة من المتجلی علی القابل ولیس نرید بالمنفصل انه مقطوع عنه ومثاله الصورة الموجودة
فی المراة فانها هیئة الشخص المنفصلة المشرقة علی المراة لا الهیئة المتصلة التی هی القائمة بالشخص العارضة فیه وانما نعنی
بالمنفصلة التی فی المراة وهی قائمة بالشخص قیام صدور وهذه المنفصلة المشرقة علی المراة هی مادة الصورة التی فی المراة
وصورتها هیئة المراة من صفاء وبیاض وکبر واستقامة او اضدادها وقد ذکرنا هذا مرارا ونذکره کما یذکر الله سبحانه قصة
موسی علیه السلم مثلا فی القران فی مواضع متعددة واعلم انا قد نقول ظهور الشیء ونرید به فعله الایجادیة وقد نقول ظهور



# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الشيء ويزيد به اثر فعله وهو الذي احدثه بفعله والصورة الادراكية من الظهور الثاني فكما ان القيام الذي هو اثر زيد القائم
لا يكون وجوده وجود زيد ولا يتحد به بل فعل زيد الذي حدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد كذلك الصورة
الادراكية التي هي اثر فعل المدرك لا يكون وجودها وجود فعله فضلا عن ان يكون وجودها وجود الفاعل واين وجودها
من وجوده وقولنا سابقا ان الصورة هي ظهور الظاهر بها بعينه نريد بالظهور الظهور الثاني الذي هو اثر فعله فراجع حتى
لا يلتبس عليك المراد وقوله لان ذلك ممتنع فيما نحن فيه يريد ان كون الصورة المحسوسة هي وجود الحاس لهما متغايرين
انما يكون لو كان شيئين متغايرين في ذاتيهما وانما لحقتهما الاضافة كما في الاب والابن لكن الصورة ليس كذلك اذ ليس لها
وجود يحس به غير ما هي به محسوسة فلذا قلنا ان المغايرة ممتنعة واقول قد بينا في نقض كلامه ما سمعت من ان الصورة
انما يمكن فرض اتحادها بنفسها اذ لا يتحد شيء بغيره والحاس غيرها قطعا وانما تتحد بظهورها الثاني اعني الاثر الذي ظهر
به الحاس لانه في الحقيقة هو الصورة واما المصور فهو غير الصورة لان الشيء لا يصور نفسه ولا كذلك المصور فلا تتوهم مايكون نفسه ح
فرقا اذ الصورة في العبارتين محدثة بهما والشيء لا يحدث نفسه وباقي كلامه كما ولله لا يحتاج الى كلام اكثر مما ذكرنا بل بعض ما
ذكرنا كاف في بيان فساده وانما اكرر للبيان **قال** فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات سواء وجد في العالم
جوهر حاس مباين لها ام لا حتى انه لو قطع النظر عن غيرها او فرض ليس في العالم جوهر حساس مباين كانت هي في تلك الحالة
وفي ذلك الفرض محسوسة الذات فتكون ذاتها محسوسة لذاتها فتكون ذاتها بذاتها حاسة وحسية ومحسوسة لان احد المتضايفين
بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في الوجود ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود وعلى قياس الصورة المتخيلة والمعقولة حكم ح
في كونها عين المتخيل والعاقل **اقول** قوله فاذا كانت نفس وجودها محسوسة الى اخره تفريع على ما ذكر قبل والمعنى في
الكل واحد فان ملاحظة الصورة مع قطع النظر عن ملاحظة الحاس في الذهن فان الصورة لحاسته كما توهمه كما اذا تصورت
البصر حضر العمى واذا تصورت الاب حضر الابن وبالعكس ولا يلزم من حضور اللازم في الذهن من ملاحظة ملزومه واو ذكره كونه
اباه وهنا اشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الاشاعرة حيث قال القرآن قديم وجلده قديم لانه تعلق به وكيسه قديم لاحاطته
به وخيطه قديم لانه يربط الكيس عليه فقوله فتكون ذاتها محسوسة لذاتها غلط بل انما لزم من كون المحسوس له حاس وهو
مقتضى للمغايرة واما انه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسة فانما يلزم عند من ليس له حاسة ولا شعور وتعليله عليل فان
احد المتضايفين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في التضايف والتلازم وفي الوجود الذي هو التحقق والثبوت لكن
لا مع الاتحاد في الذات بل مع المغايرة في الذات وقوله ولا في مرتبة من مراتب الوجود غير صحيح لانه لو اريد بالمراتب اطوار
الملزوم لم يلزم وجود اللازم في جميع ذلك الا اذا لازم الماهية بان يكون جزؤها اذ قد يكون لازما خارجا عنها فيكون من
المعقولات الثانية كالزوجية للاربعة وهي مع هذا التلازم الشديد لم يتحد مع الاربعة بل جزء الماهية كالحيوان و
الناطق اللذين منهما يكون انسان واحد لا يكونان متحدين لان الاتحاد الذي يريده المصنف وان صح في شيء من الخلق لم يصح
في الخالق تعالى وما يدعونه اصحاب الوحدة الوجودية لا يصح لهم ولا يوصلهم الى شيء من العلم الا نفي التوحيد وانكار الصانع لانهم
يقولون مثلا هو واحد باعتبار وكثير باعتبار ويقولون هو واحد في كثرة وهو الكل في وحدته فيا سبحان الله كيف
طاوعتهم انفسهم حتى جعلوه من مفاهيم متعددة وهو واحد لان هذه بوجود واحد وقد قبلوا هذا التوحيد وجعلوه
غير مناف للبساطة الحقيقية مع ان المفاهيم انما تتعدد وتختلف ليس لان الاختلاف اعتباري فلا يضر اذ اذا كانت مفاهيم متعددة
ولولا تعدد الصورة واختلافها لما اختلفت كذا ما ذهبوا اليه حرفا بحرف **قال** وقول بعض المتقدمين من الحكماء باتحاد
العاقل والمعقول لعله يريد ذلك ما قررناه ومن قدح على مذهبه وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل والمعقول وهم اكثر المتأخرين تام ح
فلم يدرك غوره ولم ينل طوره ولم يصل الى منشائه الذي اقيم البرهان على تغيره من الاتحاد بين امرين هو ان يكون هناك امران
موجودان بالفعل متعددان ثم صار موجودا واحدا وهذا مما لا شبهة في استحالته واما صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل
وتقوى في ذاتها وتشتد في طورها الى ان تصير بذاتها مصداقا لما من قبل وتنشأ منها امور لم تنشأ منها سابقا فذلك
غير مستحيل لسعة دائرة وجودها **اقول** انتصاره لمن اقتدى به من الحكماء حيث وافق رأيه زعما منه انه من البرهان

الفائض



بل التلازم من حضور الحاس

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الفائض عن الله تعالى وقد اشرنا ونشير الى ان كل برهان الله تعالى اظهره من كتم الامكان لعباده من الانبياء والمرسلين والاولياء الصالحين والحكماء المتفننين والعارفين من المؤمنين والعلماء الراسخين وساير عباده اجمعين فقد اظهره على اكمل وجه واتم بيان لا يمكن ازيد منه في الاحكام والاتقان فيما اراهم من اياته في الافاق وفي الانفس وبينا في عدة مواضع وبينا ان ما ذكره المصنف مخالف لما اراه الله عباده من اياته في الافاق وفي انفسهم الا انه جعل ما فاض من نفسه فائضا عن الله وتقدس وتعالى عن نسبة ما صدر عن الظنون والتخيلات وما تهوى الانفس الا ان اصاره على نحو ما ذكر ويظهر هنا وفي ساير كتبه فكل اناء بالذي فيه ينضح واعلم ايها الناظر اني ما افرطت في ردي عليه والله ليس بيني وبينه الا ما رايت له اعتقادا ولا دليلا يوافق ما عليه ائمة الهدى عليهم السلام ولا يطابق دليل عقلي لان عقلي يحكي عنهم وكل ما اقول فقليل في حق من لا يقول كلمة على ما ينبغي مع ما هو عليه من العلم ودقة النظر وحصرهم في علم واحد وافتنان الناس بكتبه واما قوله واما صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها الخ فان صح في الجملة في الظاهر في الذات الحادثة كالشاة الضعيفة ترعى وتسمن واجريناه له على ظاهره لم يصح في شان الحق تبارك وتعالى لانه لا تختلف احوال ذاته لا في الذهن ولا في الخارج ولا في نفس الامر وقوله لسعة دايرة وجودها يعني به انها لسعتها تتناول الاشياء وتحيلها اليها وهذا في الذوات الناقصة التي تستكمل تدريجا واما في الذات الكاملة التي لا تحتمل الزيادة والنقصان بدون اثباته خرط القتاد قال وليس اتحاد النفس بالعقل الفعال الا صيرورتها في ذاتها عقلا فعالا للصور ووحدة العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد بل له وحدة اخرى جمعية لا كوحدة عددية تتشخص من اشخاص نوع واحد بالعموم فالعقل الفعال مع كونها فاعلا لهذه النفوس المتعلقة بالابدان هو ايضا غاية كما انه مرتبة عليها وصورة عقلية لها محيطة بها هذه النفوس كانها دقايق منشعبة عنه الى الابدان ثم راجعة اليه عند استكمالها وتجردها وتحقيق هذه المباحث كلا ما مبسوطا لا تسعه هذه الرسالة اقول ذكر هنا العقل وانه يتحد بالنفوس المنشعبة عنه استشهادا لاتحاد الصور العلمية بالعالم والحسية بالحاس بان العقل الفعال وهو العقل الكلي اعني عقل الكل وتسميته بالفعال غير ما يقصدون اصحاب العقول العشرة فان العقل الفعال هو العقل العاشر ويثبتون واحدا وهو عقل الكل وهو اول ما خلق الله من الوجود المقيد والحق في هذه المسئلة مع هؤلاء بدليل ان الانسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير لانه انموذج منه واية له وليس للانسان الا عقل واحد وهؤلاء يقولون هذا الفعال امره الله سبحانه فقال له ادبر فادبر فنزل فكون باذن الله ما شاء تكوينه ثم قال له اقبل فاقبل الى مقامه من الكون فكان مما كون النفوس قال المصنف في الاسفار لا على مطلبه ان العقل الفعال كون النفس فلما كملت بنظره كانت عقلا فعالا للصور واستدلاله غير مسلم اما اولا فلان العقل الكلي الفعال هو المشار اليه بالالف كناية عن بساطته وعدم تعدده بالصور الجوهرية المثالية وانما هو معنى ولا يكون فيه الا ما كان معنى مجردا عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية فلا يكون ذاته صورة ولا محلا للصورة فنزل عن رتبته المعنوية بفعله لا بذاته فاحدث باذن الله النفس وهي الصور الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية وعن الصور المثالية بذاته وهي الالف المبسوط لانها الكتاب المسطور ولا يكون فيها الا ما كان صورة مجردة مثلها وبه تكون متخيلة للصور فالعقل هو الطور والالف القائم فليس فيه كثرة صورية وانما كثرته معنوية لا تعدد فيها بالتمايز المقداري الهندسي والنفس هي الكتاب المسطور في رق منشور وهي الالف المبسوط كناية عن الكثرة والتعدد ففيها كثرة صورية وتمايز هندسي لانها كتاب مجموع من الصور المختلفة حسا كالكتاب المجموع من الخطوط والحروف والكلمات المختلفة حسا ولا يكون المتكثر في ذاته بسيطا وبالعكس واما ثانيا فلان النفس انما هي تتصور الصور المقدارية الهندسية فاذا كملت في فعلها فانما يصدر عنها ذلك او ما يرتبط به ولهذا التسمية يقولون العقل مفارق لا تعلق له بالاجسام والجسمانيات لا في ذاته ولا في فعله واما النفس فهي في ذاتها مفارقة كالعقل الا في فعلها بل فعلها مقترن بالاجسام والجسمانيات فيكون احداثها للصور بامداد العقل واذن لا تكون عقلا كما ان العقل بكونه محدثا باذن الله لا يكون هو الله تعالى وانما تشبهه في مطلق الفعل الا انها تكون مفارقة في افعالها كما ان العقل بكونه محدثا الى مفارق في افعاله واين هذا من ذاك وكما قال ايضا وحدة العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد يعني الصوري بل له وحدة اخرى بسيطة جمعية يعني لا تعدد فيها الا بالمعنى لا كوحدة عددية يكون لها تعدد صوري مثل ما تتشخص من اشخاص نوع واحد كزيد

فافهم

القائم

عقل العناصر لان مطمح نظرهم الاجسام وطبايعها او عقل الكل هو الاول من العشرة
وهو العقل الفعال الثالث الاطلس وانما عبرهم فيكون عن العشرة ع ع ع

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

وعمرو فان لهما تعدد صوري وتمايز بالهيئات الحسية وان جمعها الانسان والعقل اذا اعتبر السكنى من معنى البيت والزينة من معنى الخاتم لم يكن فيه بين السكنى وبين الزينة تمايز حسي بل تمايز معنوي واما النفس اذا اعتبرت صورة البيت والخاتم كان فيهما بينهما تمايز حسي صوري لان صورة البيت تنتقش فيها بهيئة بما فيه من الصور والحجر والمنازل وصورة الخاتم تنتقش فيها بهيئة من كونه ذا حلقة واسعة او ضيقة وفص ياقوت او عقيق كبير او صغير فتمايزها صوري والعقل لا يكون نفس صورية والا لما كان معنويا مفارقا والنفس لا يكون عقلا معنويا والا لما كانت صورية مقارنة في افعالها وقوله فالعقل الفعال مع كونه فاعلا لهذه النفوس المتعلقة بالابدان الخ برهان كونه لها فاعلا وغاية كما انه لم يترتب على فعلها وهذا كمال اكتسابي استكمالي اذ اصلح للحادث لا يصلح للقديم وقوله وصورة عقلية فيه تناقض فان الصورة لا تكون عقلية اذ ليس في العقل الا معان لانها من نوعه والصور نفسية فلا يكون العقلية التي هي مجردة عن الصورة مطلق صورة ولاحظ ما ذكرنا قبل هذا من المعنى من العقل والنفس في ادلة امثال هذه الامور بطول ذكرها خصوصا عند من ليس له انس بطريقتنا وقوله محيطة بها هذه النفوس يعني به كما تحيط الاشعة بالمنير وقد بينا نحن فيما سبق وفي ساير كتبنا وبينّا ان الاشعة لا تحيط بنفس النار التي هي الفاعلة وهي مثال العقل الذي هو الفاعل وانما تحيط بما تستمد منه وهي الشعلة وقد بينا انها دخان لحالته النار بحرارة فعلها من الدهن فاستنارت الدخان بمس النار وفعلها والاشعة خلقت منه وتستمد منه اي من هذه الشعلة المرئية ولا تعلق لها بغير الشعلة التي هي الدخان المتأثر بمس النار كما قال ابن سينا في الاشارات قال اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها انتهى فالعلة المشار اليه في السراج هو الدهن فانه بمس النار يكون دخانا ينفعل بالضوء عن النار وهذا مما لا اشكال فيه والاشعة التي هي مثل النفوس المتعلقة بالابدان محيطة بالشعلة التي هي من الدهن استنار من فعل النار والاشعة لا تحيط بالفاعل الذي هو النار التي هي مثال العقل الذي هو فاعل النفوس فالنفوس محيطة باثر فعل العقل لانها انما تستمد منه لا من النار فكما لا تكون الاشعة باستكمالها واستمدادها من الشعلة هي الشعلة فضلا عن ان تكون هي النار الفاعل كذلك لا تكون النفوس التي هي متقومة باثر فعل العقل باستكمالها واستمدادها هي ذلك الاثر فضلا عن ان تكون هي العقل ولكن اكثرهم لا يعقلون وكونها كانها دقايق منشعبة عنه الى الابدان ثم هي راجعة اليه عند استكمالها لا يكون هذا المراد بل هي مثل الاشعة فانها منشعبة عن اثر فعل النار كما بينا الى الجدار مثلا فاذا استكملت فانما استكمالها بصفاء قابليتها كالجدار اذا صقل حتى كان كالزجاج فان الاشعة تستنير كال استنارة ولا يخرج عن كونها اشعة وان حكت صورة السراج كالمرآة لا تكون هي السراج المحرق والمنير وليس رجوعها اليه الا الى حيث بدئت وما بدئت من ذاته وانما بدئت وصنعت من اثر فعله بفعله فافهم ان كنت تفهم والا فامسك

**قال** قاعدة في اسمائه تع قال وعلم ادم الاسماء كلها الاية وقال الله تع ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها الاية اعلم ان عالم الاسماء الالهية عالم عظيم الفسحة فيه جميع الحقايق متصلة وهي مفاتح الغيب ومناط علمه تع التفصيلي بجميع الموجودات لقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اذ ما من شيء الا ويوجد في اسمائه تع الموجودة اعيانها بوجود ذاته على وجه اشرف واعلى الواجبة بوجوب ذاته **اقول** لما فرغ ذكر الذات وذكر الصفات شرع في ذكر الاسماء وهي على اقسام فعلية وصورية ولفظية والفعلية عين افعاله وآثارها معاني افعاله وهي اسماء افعاله اي اسماء اسمائه والصورية هيئات افعاله منها هيئة متصلة وهي هيئة في تقلباته في تأثيراته وهيئات منفصلة وهي ما تتصور آثارها به كصور الحروف بهيئات حركة يد الكاتب واللفظية اسماء للنوعين من الاسماء الفعلية والصورية ثم ذكر ان عالم الاسماء عالم عظيم الفسحة وذلك لانه طبق الامكان الراجح الوجود عند العمق الاكبر وما ينطبق به من فعله الذي هو المشية والاختراع والارادة والابداع لصدق الاسماء على كل ما يصدق عليه اسم الشيء من الذات والصفات والافعال والاقوال والاحوال والاعمال الامكانية والكونية مما تسمى بها عز وجل صريحا وضمنا في قوله تع وله كل شيء منها اسماء حيث يحب واسماء حيث يكره فاسمائه التي حيث يحب فروع اوليائه واهل طاعته وصفاتهم واسماؤه التي حيث يكره فروع اعدائه واهل معصيته وصفاتهم ومرجع النوعين الى افعاله اما الاولى الحسنى العليا فبامتثال اوامره واجتناب نواهيه على وفق محبته تكون ولا غاية لها ولا نهاية واما الثانية السوءى السفلى فبمخالفة اوامره ونواهيه على وفق كراهته تكون ولا غاية لها ولا نهاية والكل من الامكان الراجح الغير المتناهي فلذا كان اهل الجنة خالدين ونعيمهم دائما واصحاب النار خالدين وتألمهم دائما والكل قسمان اسماء وتجليات اسماء

لانه ء

نسخه اصل هكذا وما ينطبق به

والمكونات

والمكونات منها تخرج من باب باطنه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وذلك الباب معاني افعاله كهو صفة الرحمن الذي تجلى به الرحمن
على عرشه باركان الوجود الاربعة وهي الخلق والرزق والحيوة والممات التي ذكرها في كتابه فقال الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم
يحييكم ثم يميتكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون فاعطى كل ذي حق حقه وساق الى كل مخلوق
رزقه وقول المص وعلم آدم الاسماء كلها في هذا المقام غلط عند اهل البيت ع لان الاسماء التي علمها ادم هي اسماء الكائنات في
رتبته حين التعليم وهي رتبة الاسماء سواء اريد منها المعنوية ام اللفظية اذ ليس كل اسم له سبحانه علمه ادم وليس كل مسمى عرضه
على الملئكة وانما علمه ما كان منها رتبة كونه تحت جوهر الهباء مما في عالم المثال فما دونه مما كان في وقت التعليم لا مطلقا فانه لم يعرض
ما في اللوح عليه ولا يعلم كل ما في اللوح الذي هو النفس الالهية التي قال فيها عيسى ع تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وعيسى
اعلم من ادم واذا كان عيسى من اولي العزم واعترف بعدم علمه بما في النفس الكلية فادم لا يعلم ذلك بالطريق الاولى فكيف بما في الروح
الكلية وكيف بما في العقل الكلي وهو غصن من نور الانوار والحقيقة المحمدية والى ما ذكرنا يشير قوله تع ما وسعني ارضي ولا سمائي ولكن
وسعني قلب عبدي المؤمن يعني ان الارض والسماء وهو كناية عن الكل ما وسعت ما اريد من احكام تكاليف عبادي واسرار تعلقاتها
وما يتعلق باركان الوجود الاربعة الخلق والرزق والحيوة والممات وانما يسعه قلب محمد وقلوب اهل بيته الطاهرين ع وابن ادم مما ذكر
المص من مراده نعم هو تعلم ادم ما يحتمله وقولنا اي كل ما يحتمله مما قد كان حين التعليم والكلية عرفية واما قوله ولله الاسماء الحسنى ه
فادعوه بها فلها اطلاقان اطلاق عام يصلح للاستشهاد لانها ح في مقابلة السوءى الا ان مراد المص كل اسم وعبثا انه لا يعلم ان
الاسماء السوءى له من حيث يكره لان المراد بالاسماء الفعلية اذ الذات ليس لها اسم ولا يكون بازائها شيء غيرها فاذا كان المراد بالاسماء
الفعلية صح نسبتها اليه كما في الحديث القدسي المشير الى ذلك وهو قوله اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخير فطوبى لمن اجريته على يديه
وانا الله لا اله الا انا خلقت الشر فويل لمن اجريته على يديه واحاديث انه تع خلق الايمان والكفر وخلق الخير والشر لان الشر والسوء
وكل شيء تع الله خالقه الا ان الشر غير محبوب له ولا راض به ولكنه خلقه بمقتضى فعل العاصي ما يوجبه فانه لا يجب ان يضع الزاني نطفته
في رحم الاجنبية وقد نهاه فاذا خالف الزاني امره تع وزنى والقى نطفته في رحم الاجنبية خلق الله منها ولد الزنا وان كان لا يحبه وذا
غصب الظالم الذي نهاه الله عن الظلم حنطة زيد المؤمن عدوانا وزرعها في ارض عمرو ظلما وسقاها بالماء المغصوب ايضا فان الله تع
ينبته ويثبت ما زرع لانه تع اعطى الحنطة والارض والماء ذلك الموجب والمقتضي تفضلا ولا يكون تع مانعا لما اعطى من فضله وليس
معينا للزاني ولا للظالم ولكنه تكرم على خلقه فجعل ما خلق مقتضيات وجعل بعضها اسبابا فاذا فعل العاصي ما يقتضي شرا واتى بسببه
وان كان منهيا عنه وجب في الحكمة ان يحدث ما اوجبه ذلك السبب وذلك المقتضي كما قال تع وقالوا قلوبنا غلف يعني انه تع خلقها
فرد عليهم فقال بل طبع الله عليها بكفرهم وما ظلمهم ولكنهم فعلوا ما يقتضي الطبع بعد ما نهاهم عنه وبين لهم كما قال تع وما كان الله
ليظلم قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد فحيث خلق الشر بمقتضى فعل
العاصي نسب اسمه الى فعله من حيث يكره فجعل الاسماء الحسنى اسماء لاهل محبته وطاعته ونسبها اليه وسمى نفسه بها ترغيبا لاهل
طاعته لمحبته وكونها بامره وجعل الاسماء السوءى اسماء لاهل كراهته ومعصيته ونسبها اليهم لعدم محبتها ولكراهته لها ونسبها
اليهم لعدم الى فاعلي موجبها قال تع للذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها و
ذروا الذين يلحدون في اسمائه بان يسموا غيره باسمائه ظاهرا وباطنا اما ظاهرا فتسمية اللات والعزى الهة واما باطنا فبان يتولوا غير
من امر الله بولايته واسماء الولي هي الحسنى واسماء اعدائه هي السوءى روى الطبرسي باسناده الى داود بن كثير قال قلت لابي عبد الله ع انتم
الصلوة في كتاب الله عز وجل وانتم الزكوة وانتم الحج فقال يا داود نحن الصلوة في كتاب الله عز وجل ونحن الزكوة ونحن الصيام ونحن
الحج ونحن الشهر الحرام ونحن البلد الحرام ونحن قبلة الله ونحن وجه الله قال الله تع فاينما تولوا فثم وجه الله ونحن الايات ونحن البينات و
عدونا في كتاب الله عز وجل الفحشاء والمنكر والبغي والخمر والميسر والانصاب والازلام والاصنام والاوثان والجبت والطاغوت و
الميتة والدم ولحم الخنزير يا داود ان الله خلقنا واكرم خلقنا وفضلنا وجعلنا امناءه وحفظته وخزانه على ما في السموات وما في
الارض وجعل لنا اضدادا واعداء فسمانا في كتابه وكنى عن اسمائنا باحسن الاسماء واحبها اليه تكنية عن العدو وسمى اضدادنا و
اعداءنا في كتابه في ابغض الاسماء اليه والى عباده المتقين واعلم ان اسمائهم مشتقة من اسماء الله وهي اسماء الله الحسنى واسماء اعدائهم

الله



# فى بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الاسماء السوءى كما سمعت فى هذا الحديث الشريف وامثاله وهى من عكس الاسماء الحسنى اى اسماء المعانى المعاكسة لمعانى الاسماء الحسنى كالنور عكسه الظلمة والخير عكسه الشر والشجاعة عكسها الجبن والعقل عكسه الجهل وهكذا فاذا لاحظت ما ذكرنا ظهر لك ان مراده من الاسماء كل ما فى علم الله وما فى علم الله سبحانه حقايق الحسنى وحقايق السوءى وما يريده المصنف من الاسماء هى الحسنى فاستشهاده على الكل بالبعض كما ترى لانه لا يريد الاسماء السوءى مع انها فى العلم نعم اذا اراد المصنف من العام ما نسب الى نفسه تشريفا وهى الاسماء الحسنى بالمعنى العام صح له لكون المراد من قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها جميع الاسماء الحسنى خاصة والاطلاق الثانى الخاص والمراد من قوله ولله الاسماء الحسنى التى منها التسعة والتسعون الاسم وعليه لا يكون فيه له شاهد فالتفصيل فى الاطلاق الاول صورى بلحاظ الاسماء السوءى وان لم يكن فيها حسن فيكون التفصيل صوريا ومعناه الاسماء الحسنة وفى الثانى التفصيل يكون حقيقيا وفى قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى والمراد ان هذين الاسمين جامعان للاسماء ولذا كان اخص بالله لعمومهما والله اخص من الرحمن ويكون ازيد من الرحمن بالرحمة فانه يقع صفة لله ولا عكس لما قلنا من ان الله هو المتصف بصفات القدس وصفات الاضافة وصفات الخلق والرحمن متصف بصفتا الاضافة وصفات الخلق فيكون لله من الاسماء ثمانية وتسعون وللرحمن منها سبعة وتسعون وهذان الاسمان باعتبار صفتيهما على التفسير الباطن هما الاسمان الاعليان اللذان اذا وصفا اجتمعا بنى ولى واذا اسميا افترقا فقيل محمد على وصفة الله فى الباطن محمد والالف القائم بعد اللام الثانية عقله وصفة الرحمن فى الباطن على والالف المبسوط بعد الميم نفسه قال صلى الله عليه وآله يا على نفسك اوسع من الدنيا وقال الصادق فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى ونحن الاسماء الحسنى التى امر الله ان يدعى بها فان اريد بها التسعة والتسعون فكذا وان اريد بهما ما فى قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء الحسنى فاطمة والحسن والحسين والتسعة من ذرية الحسين فانهم لمحمد نبيهم ولامير المؤمنين سيدهم وليهم صلى الله على محمد وآله عليهم اجمعين هذا بعض التلويح فيما يليق بالاسماء الحسنى فى الباطن و اما ما يناسب كلام المصنف فهو يريد به الاعيان الثابتة فى علمه تعالى وهى شؤون ذاتيات للذات غير مجعولة لا مغايرة بينها وبين ذاته الا بالمفاهيم وباستعدادها الغير المجعول للقبول لتنزل صورها منها واشباحها التى هى حقائقها عند [illegible] اليها قال الملا محسن فى الكلمات المكنونة ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل فى راى العين امره بمظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذات القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الاعينه الثابتة فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول فقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول كن واهليته بقبول الامتثال فما اوجده الا هو لكن بالحق و فيه انتهى كلامه الذى اردت نقله وهو يعنى العالم كله وهو الشؤون الذاتية المشار اليها ولا ادرى اذا كان الشئ كامنا بالقوة ثم ظهر بالفعل وقابلا للكون ومستعدا للكون وصلوحه لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال للامر فما اشبه ذلك كيف يكون فى القديم ويكون غير مجعول ولا يضر كونه فى الذات فى العلم الذى هو الذات ولا يكون له حادث ومجعول مع ما فيه من اختلاف الاحوال ما ادرى ما يعنون بالحادث وبالذى يضر كونه فى ذاته تعالى هل يريدون به اذا كان جدارا خاصة مبنيا من الطين والحجارة الكثيفة اما لو كانت الحجارة لطيفة صافية فربما يقولون لا يضر كونها فى الذات بل هذا المراد فان من تلك الشؤون الكامنة فى العلم الذى هو الذات لشجر اجدادهم ما هو يلزم التاليف والتركيب الكثافة الزائدة نعوذ بالله ما ادرى اى شئ يعنون من القدم ومن الوحدة البسيطة حتى فى العقول من هذا المعجون المركب من اشياء متمايزة والالم مصلح ان تكون صورا علمية لانها غير مطابقة للمعلوم فاذا كان معجونا من اجزاء لا تتناهى كثرة واختلافا وتمايزا كيف مثل هذا يكون بسيطا وواحدا وحق معبودى الواحد الذى لا كثرة فيه كما اقول تبعا لسادانى وموالى ائمة الهدى عليهم السلام انى ابسط واقل اختلافا من هذا الذى يشيرون اليه وانه الكل فى وحدة ويعبد ونه فانى ابرء الى معبودى من معبودهم الذى يصفونه بمثل ما سمعت واعظم والحاصل ان المصنف يعنى بالاسماء الحقايق كل شئ وهى التى فى ذات الحق تعالى ربى موجودة بوجوده يعنون بتبعية وجوده الذاتى يعنى انه وجود واحد الكل والاختلاف والكثرة فى المفاهيم وتلك الشؤون عند هؤلاء هى مفاتح الغيب قال اذ ما من شئ الا يوجد فى اسمائه تعالى الموجوده لعينها بوجود ذاته اى مع وجوب وجود ذاته على وجه اشرف واعلى الواجبة بوجوب ذاته الخ فاذا كان شئ يوجد فى اسمائه واسمائه اعيانها موجودة بوجود ذاته فلا فرق بينها وبينه بل ظاهر كلامه انها هى ماهية الحق تعالى او بمنزلة ماهيته لانه عند المصنف لا ماهية له وهو فى قوله كان ان ماهية

واعلم

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن الخ فاذا كانت مع تعددها واختلافها وتاليفها وتركيبها فقد انتفى التوحيد وانتفت البساطة
الحقيقية التي هي الواجب ولكني ايها الناظر انصحك لله فلا تتبع اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل
وانا ارشدك على طريقة ائمتك ائمة الهدى ع وهي ان الله عز وجل كان واحدا في ذاته لا كثرة فيه بكل فرض واعتبار ثم خلق المشية بنفسها
وهي فعل وامكن بها الامكانات على وجه كلي وهذه مع المشية الامكانية ومحلها ومتعلقها الامكانات ووقتها السرمد وهذه والممكنات
الثلثة هي الوجود الراجح ثم كون من الامكان بمشيته ما شاء وهذه المشية هي الاولى الا انها تسمى بالمشية الكونية كما ان الاولى وتسمى
بمشية الامكانية لان التسمية باعتبار المتعلق وخلق من المشية والمشاء مثاله المسمى عند اهل البيت ع ثم بالمقامات كما قال الحجة ع في دعاء
شهر رجب ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك فلا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء ويسمونه
الحكماء بالعنوان وهو الذي يعرف الله به لانه عبارة عن وصف نفسه لمحمد وال محمد ص واظهر هيمنته هياكل الانبياء واظهر اثار تلك الهيئات على
هيئتها للعارفين من المؤمنين وهكذا فيه عرف الله من عرفه لا غير ذلك وهو بمنزلة قائم من زيد وكما ان قائم يدل على فاعل القيام لانه
اسم مع انه مركب من فعل واثر فعله كذلك المثال فانه يدل على الصانع لانه الاسم الاكبر الذي استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره وهو من
الفعل اعني المشية اثره اعني الحقيقة المحمدية وكل ما صدر عن مشيته من ذات وصفة جوهر او عرض عين او معنى فعل او اثر لفظ او معنى
مفهوم او مصداق ذهني او خارجي في الغيب والشهادة او في نفس الامر فهو اسم من اسمائه عز وجل الا ان اعلاها واقربها الاسم
الاكبر وهو المثال اي المثل الاعلى ثم ابدال الاسم الاكبر وهي منه بمنزلة القيام من القائم وهو التوحيد وهي المعاني اربعة عشر معنى
ثم الابواب واعلاها العقل الكلي وهكذا وكل اثر اسم لمؤثره الى الالفاظ وهي عالم براسه مطابق لعالم الاعيان وفيه جميع ما يوجد
في عالم الاعيان وافراده مختلفة في المراتب والشرف بحسب مسمياتها والاسماء رتبتها من المسميات رتبة الصفات من الموصوفات
الظواهر من البواطن وكل الاسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية واللفظية واعلاها وادناها حادثة مخلوقة بفعله تع وفعله مخلوق
بنفسه ووجوداتها كلها لم يكن شيئا ثم اخترعها اي وجوداتها لا من شئ لا اله الا هو خالق كل شئ وقول المص على وجه اشرف
واعلى يشير به الى ان كل شئ فحقيقته في ذات الله تع ربي بنحو اشرف واعلى من نفس الشئ وتلك الحقايق موجودة بوجوده اي مع
وجوده وليست مجعولة والاشياء الظاهرة نزلت كنزول الاشعة من المنير وكنزول الاظلة من الشواخص وقد صرح به في ذلك
الكتاب في المشاعر وفي ساير كتبه والملا محسن ذكر كما نقلنا عنه فلاحظ ان المكون لهذه الظاهرة تلك الحقايق الغير المجعولة ولكن
بالله وفيه وهذا في الكلمات المكنونة وقد تقدم ذكره وانما قالوا هذا لانهم يرون انهم متحدون بذاته وصفاتهم عين صفات الذاتية
وذلك انهم يعتقدون ان شيئا واحدا اذا نسب اليهم كان عبدا حادثا واذا نسب اليه كان ربا قديما قال الملا محسن في الكلمات المكنونة
كما ان وجودنا بعينه هو وجود تع الا انه بالنسبة الينا محدث وبالنسبة اليه عز وجل قديم كذلك صفاتنا من العلم والقدرة والحيوة
والارادة وغيرها فانها بعينها صفاته سبحانه الا انها بالنسبة الينا محدثة وبالنسبة اليه قديم لانها بالنسبة الينا صفة لنا ملحقة
بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة اليه سبحانه قديمة لان صفاته لازمة لذاته القديمة وان شئت ان تتعقل ذلك
فانظر الى حيوتك وتقيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك
ذقته من حيث الشهود ان كل حي في حيوته كما انت فيها وشهدت سريان تلك الحيوة في جميع الموجودات علمت انها بعينها هي الحيوة التي
التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهي الحيوة الالهية وكذلك ساير الصفات الا ان الخلايق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها
كما نبهنا عليه غير مرة وهذا الحد معنى قول امير المؤمنين حيث قال كل شئ خاضع له وكل شئ قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل
ضعيف ومفزع كل ملهوف انتهى فتامل في كلام هذا الذي يصفونه بالفيض بل هو من كلام اهل ملة الاسلام وقال في الوافي فان
قيل الاعيان واستعداداتها فائضة من الحق سبحانه فهو جعلها كما قلت الاعيان ليست مجعولة بل هو صورة علمية للاسماء الالهية لا
تاخر لها عن الحق سبحانه الا بالذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة والمراد بالافاضة التاخر بحسب الذات لا غير
انتهى وقوله والمراد بالافاضة جواب عن سؤال مقدر وهو اذا كانت فائضة عن الحق كانت حادثة اجاب بان المراد بالافاضة
التاخر بحسب الذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية الخ ولا يفهم ان المتاخر عن الذات لا يكون هو الذات اذ الذات لا تتاخر عن نفسها
ولا تغير بالحادث الا المسبوق بالغير مع انه يلزم هنا اذا تاخرت غايرت الذات فاذا كانت قديمة تعددت القدماء ثم يكون هو منها

نكيف



# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

فكيف ثبت ما القديم وان جعل حيوته باقية لانها هي حيوة الله تع وانما نسبت اليه بالتخصيص الذى هو الحدود والموهوم او المحققه
فى الامكان فهذا جعل القديم يتجزء ويتعدد ابعاضه او كله لاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم **قال** كما ان ماهية الممكن موجود
بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض الا ان الواجب بالذات لا ماهية له لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو
بحسبها غير موجود وهذا من الحكمة المظنونة بها على غير اهلها المختص بدركها الكمل من اهل الكشف والعرفان وهذا الاسماء ليست
الفاظا وحروفا مسموعة وهذه المسموعات اللفظية هى اسماء الاسماء **اقول** يريد ان هذه الاسماء التى هى حقايق الاشياء والصور
العلمية فى الذات المقدسة بمنزلة الماهية للممكن فكما ان ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن ومجعولة بجعل الوجود بالعرض لانه
الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة بالوجود الا ان الوجود مجعول اولا وبالذات والماهية غير مجعولة بنفسها وانما انجعلت
بجعل الوجود كذلك هذه الحقائق موجودة بوجود الواجب تع وحصلت بتبعية حصول الواجب لكن الواجب لا ماهية له والا لكانت هذه
الحقائق ماهية لكنه محض حقيقة الوجود وكلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا اما اولا فلان الماهية هى الانية
والهوية التى بها يكون الشئ شيئا وما لا ماهية له لا شيئية له والله سبحانه شئ بحقيقة الشيئية فلا ماهية لشئ الا انية لا ماهية له
الا ان ماهيته هى وجوده بلا مغايرة بحال من الاحوال واما ثانيا فلان هذه الحقايق اذا كانت موجودة بوجوده ولاجل انها
موجودة بتبعية وجوده كانت متاخرة عنه بالذات وما هو موجود بالتبعية غير ما هو موجود بالذات فلا يكون هو ذاته بل
الوجود مع هو مغاير له واما ثالثا فلان قوله بجعل يدل بظاهره على انه مصنوع وهو لا يرضى به الا ان يكون اراد بالجعل تعليقه بماهيته فلزم
مع ما بينا من حدوثه ان يكون قوله بان الماهية مجعولة بجعل الوجود بالعرض ان تعليقها بالعرض فتكون خارجة عن الذات وليس
خارج الذات الا الامكان ولما رابعا فانا قد بينا ان الوجود الممكن لا يكون الا حادثا لانه مشوب بغيره والمشوب لا يكون
قديما ولو قالوا انه يتنزل من الذات لكان التنزل ولادة وهو تع لم يلد ولكان المتنزل حادثا لتغير احواله وامكنته واوقاته
ولو قالوا هو لم يتنزل وانما تنزلت اشباحه قلنا بينه وبين اشباحه افتراق واجتماع فيكون حادثا ولو قالوا ليس بينهما افتراق ولا
اجتماع قلنا اقتران واثنينية فيكون حادثا فان قالوا ليس ذلك قلنا يقولون هو ام يقولون هما فان قلتم هما لزم ما قلنا وان قلتم
فانتم تلك الحقايق التى فى الذات بلا مغايرة فانتم اعراضكم فى الذات وان اعترفتم بحدوث الممكن وجب حدوث الماهية التى
هى العين الثابتة فى الذات عندكم فيكون محلا للحوادث واما خامسا فاذا قلتم ان ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود ليس لها جعل
بنفسها وهو بط ايض لانها مخالفة للوجود بل ضد له ولا يمكن ان يكون جعل خاص لشئ ان يكون جعلا لغيره كما لا تكون الحركة الخاصة
باحداث الالف صالحة لاحداث الباء فلا بد لها من جعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه بل ما كان الوجود والماهية الا بعد
جعلات جعل الوجود وجعل الماهية من جعل الوجود جزء من سبعين جزءا وجعل التلازم بينهما وجعل الالزام بينهما فهذه اربعة جعلات
مترتبة على ترتيب الذكر كل لاحق جزء من سبعين جزء من سابقه وبين كل واحد وبين الاخر سبعون سنة فى الدهر ونظهر الاربعة
فى الزمان ونقصه واما المجردات فبين كل واحد من الاربعة سبعون سنة مقدرة من السرمد فى الجعلات ونظهر المجردات فى الدهر و
جعلت مع نعنى قولهم ان الوجود جعل اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض ان الوجود هو المقصود بالايجاد اذ به الندوت لكنه لما لم يمكن
تحققه وظهوره بنفسه لانه بسيط وما سوى الله سبحانه لا يكون بسيطا كما قال الرضا ع ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته
للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ثم قرء ع ومن كل شئ خلقنا زوجين فلما تعذر خروج الوجود بدون الماهية خلق
الله الماهية لاجل الوجود فلذا قيل جعلت ثانيا بالعرض لانها غير مقصودة لذاتها لا انها ليست مجعولة بل مجعولة بجعل خاص لها
غير جعل الوجود ومثال ذلك انك تشترى فرسا لك فاذا اشتريت الفرس احتجت لشراء جل لها فتشترى الجل لاجل الفرس فالفرس
شراؤها لك اولا وبالذات والجل شراؤه ثانيا وبالعرض فهو المقصود بالشراء الثانى الا انه مترتب على شراء الفرس فافهم فقوله
ان الماهية انجعلت بجعل الوجود ولا جعل لها وربما قالوا انها ما شمت رائحة الوجود وما ادرى ما معنى كلامهم شئ من جملة
الاشياء وضع له اسم لفظى بازائه ولا شم رائحة الوجود فان ارادوا تلك الاعيان الثابتة فقد قالوا انها ليست امورا خارجة عن
الذات الحق تع بل هى ذاتيات الحق تع وان ارادوا انها اذا اخذت من حسب تغايرها للوجود فهى غير موجودة فان لم تكن مغايرة
للوجود فمن اين جائت سيئات المكلف وهذه المعاصى اشياء كيف تكون لا من شئ والحاصل ان كلامهم طويل عريض ولا



# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

اقدر على ذكره كله واذا ذكرت منه شيئا لو استقصيت في ذلك لخرج عن الحد ولكن قد اذكر شيئا من كلامهم واذكر قليلا على قليل منه تنبيها للغافلين ومن له في الكون حظ لم يمت حتى يناله وقوله لانه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود نقول عليه ان قال ان تلك الاعيان في علمه الذي هو ذاته وقال الاعيان الثابتة في ذاته وقال ايضا في الكلمات المكنونة في كلمة يجمع بها بين نسبة المجهولية الى الماهية ونسبتها الى الوجود ونفيها عنها الى ان قال فالوجود وجود ازلا وابدا والماهية ماهية ازلا وابدا غير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم بل انما وجودها بالعرض وبتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا يسمى وجودا بل ثبوتا ومن هنا يعلم ان الماهيات عين الوجود والحقيقة وان كانت غيره بالاعتبار انتهى فهذه الماهيات التي يشيرون اليها مرة انها عين الوجود ومرة ليست موجودة ولا معدومة وانها ثابتة لا موجودة هل هي في الذات لانها في العلم الذي هو الذات فقد حصل في الذات شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها موجودا بمحض الوجود لانها ليست موجودة ام هي خارجة عن الذات وقد تقرر ان كل خارج عن الذات فهو ممكن لان القديم هو الازل والازل ذاته تع وليس كما يتوهم الجهال من ان الازل ظرف مكاني او زماني والواجب تع في بعضه ولهذا يفرضون تعدد القدماء وعندهم ليس المانع من التعدد الا دليل التمانع او دليل الحكماء المستلزم للتركيب ودليل الفرجة المروي عن الصادق ع حيث خاطبهم بما يفهمون والا فلا يشكون في انه لولا مثل دليل التمانع المستلزم لفساد العالم ودليل الحكماء المستلزم للتركيب مما به الاشتراك ومما به الامتياز ودليل الفرجة المستلزم للكثرة لا الى نهاية لجاز التعدد في القدماء لان الازل عندهم واسع لا يتناهى فيسع كل ما يفرض كونه فيه بلا نهاية ويتوهمونه مكانا مرة وتارة وقتا فيقولون هو في الازل ويريدون المكان وربما يستدلون بقول خطبة النبي ص يوم الغدير في قوله واحاط بكل شئ علما وهو في مكانه وقد يقولون الازل سابق الدهر وهو الازلي يعنون قبل كل شئ والابدي يعنون بعد كل شئ وكل ذلك لعدم معرفتهم بالازل ومما يقولون وما يلزمهم من قولهم فانه اذا كان في الازل والازل ظرف له وقتي او مكاني تعددت القدماء لانه تع قديم والازل قديم وربما ذهب بعضهم ومنهم الملا صدرا الى انه اعتباري لا له تحقق ولا ثبوت له في الخارج كما قالوا في القدم والوجوب والامكان محتجين بانه لو كان القدم والازل موجودين لكان القديم قديما فيكون له قدم ويكون للازل ازل وللامكان امكان وما اشبهها من الامور الاعتبارية عندهم ويلزم الدور او التسلسل وكل ذلك لعدم معرفتهم وعدم معرفتهم نشأ من اخذهم معانيهم وعلومهم من غير اهل الحق ائمة الهدى ع لان النبي ص واهل بيته ع اقروا الناس على ظاهر المعرفة ووعدوا من امن منهم وعمل الصالحات بالجنة كما قال تع فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون فاصاب الحق لا يكون الا لرجلين رجل نظر وتدبر اخبارهم ع وعرف الحق من عندهم بالتسليم لهم والرد اليهم فعرفوه بالالهام حقهم ومعاني اخبارهم ومرادهم صلى الله عليه واله ورجل لم يخرج في معرفته عما عليه ظاهر المؤمنين وترك كل ما خالفه من كلام الحكماء والصوفية ورموزاتهم وترك توغلاتهم مما يخالف ما عليه عامة المؤمنين والمسلمين واما من اتبع اولئك ودخل معهم في توغلاتهم وتلوناتهم فانه يصيب الحق ولقد رويت بطرقي المتصلة الى هرون بن موسى التلعكبري عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن زيد الزراد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم من معدن العلم واياكم والولائج فهم الصادون عن الله ثم قال ع ذهب العلم وبقيت غبرات العلم في اوعية سوء واحذروا باطنها فان في باطنها الهلاك وعليكم بظاهرها فان في ظاهرها النجاة والمراد باوعية سوء الناس غير الشيعة كما قال ع ان لنا اوعية نملأها علما وحكما وليست لها باهل وما نملؤها الا لتنقل الى شيعتنا فانظروا الى ما في الاوعية فخذوها ثم صفوها من الكدورة تأخذوها بيضاء نقية صافية واياكم والاوعية فانها وعاء سوء فتنكبوها ورويته بالطريق المذكور الى زيد قال حدثنا جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت ابا جعفر ع يقول الحديث والعجب كيف يتركون مذهب ائمتهم ع ويتبعون مذهب مخالفيهم ويأولون ما ورد عن ائمتهم ع الموافق لما عليه عامة المسلمين الى مراد مخالفيهم المخالف لما عليه عامة المسلمين ويقولون مع ذلك كله هذا مراد الائمة ع حتى انهم يقولون ليس لله ان شاء فعل وان شاء ترك وليس لله لو شاء ان يهدي الناس هدايتهم وليس له في جميع افعاله الا وجه واحد كما ذكره الملا محسن في الوافي ومن ذلك اتفاق ائمتنا ع ان مشية الله وارادته حادثة لم يرد عنهم خبر يوهم خلاف ذلك وهؤلاء اتفقوا على ان ارادة الله تع قديمة وقد يزيد انها عين ذاته وان هذا مذهب الائمة ع حتى ان الملا ذكر الارادة في كتابه الكبير الاسفار وانها قديمة وهي عين ذاته واطال

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

في ذلك الكلام جدا وهو يستدل على قدمها من العقل والنقل الى ان قال فعلم من هذه الايات ونظائرها ان ارادته تعالى
للاشياء علمه بها وهما عين ذاته تع واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا ع وسادات اناع في الكافي وغيره في باب الارادة
الارادة ع ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال ع من الخلق الضمير وما يبدو
لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي
صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه
لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك واعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم
تأكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك مبادي الافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن
ذلك كله انتهى ما اردت نقله من كلامه وهو طويل فبالله عليك تامل حال هذا واتباعه في زعمهم ان الارادة قديمة وهي عين ذات
الله تع سبحانه ويستدلون على دعويهم بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح في خلاف دعويهم فانه ع قال واما من الله فارادته احداثه
لا غير ذلك وقال فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون والمص يقول المراد الامام ع انها قديمة وانها عين ذاته تع
تعويلا الكلامه على كلام ائمة الصوفية الذين هم واتباعهم الولايج الصادون عن الله والامام ع اياهم عنى وانشايها الناظر
اذا كشف الله لك عن بصيرتك ونظرت في كتبهم وجدت انهم ما ادركوا من الاقبال عشيرا من معشار الادبار وقوله وهذا من الحكمة المضنون
بها على غير اهلها المضنونة قياسه ان يقول المضنون لان الوصف جار على غير من هو له وهو بالضاد المعجمة بمعنى المبخول بها
كما في قوله تع وما هو على الغيب بضنين اي بخيل على قراءة الضاد وعلى قراءة الظاء المؤلفة بمعنى متهم ويريد به المص ان ما ذكره من
الاسرار التي يبخل بها كبار الصوفية واتباعهم من الحكماء عن غير امثالهم لان غيرهم لا يقبلها وهو كما قال وذلك لان غيرهم احد
الرجلين اما رجل وفقه الله لاقتفاء الائمة الهدى عليهم السلم فبصره الله ببركة اتباعهم الهدى والضلالة فلا يقبل كلام المص والصوفية
هداية من الله سبحانه واما رجل اخذ بظاهر ما عليه عامة المسلمين ويترك ما خالفه فلم يقبل كلامهم لانه يخالف ما عليه عامة المسلمين
ومراده من الكل كبار الصوفية ومن وافقهم كابن عربي والغزالي والبسطامي وابن عطاء الله وعبد الكريم الجيلاني وامثالهم
وابي نصر الفارابي وقوله وهذه الاسماء ليست الفاظا قد تقدم الكلام عليه **قال** والمعنون بهذا العلم حققوا و
دونوا مسائل كثيرة فيه على النظم الحكماء على ترتيب الحكمة الرسمية المبتنية على مبادي وموضوعات واقسام اصلية وفرعية ومطالب
وغايات لانقسام اسمائه العظام على جواهر واعراض واعراضها الى مقولات تسعة من كم وكيف واين ووضع ومتى واضافة و
جدة وفعل وانفعال على ان الجميع بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب اسرار عظمة الله
**اقول** قوله بهذا العلم الظاهر ان المراد من هذا العلم العلم الحكمة النظرية التي هي علم باحوال الاعيان الموجودات على ما
هي بحسب الطاقة البشرية ويحتمل ان يراد منه العلم الجفري المتعلق باحوال الاسماء اللفظية المتصرف في الاسماء المعنوية وعلى
الاول لا يشار به الى كل ما يتضمنه حد الحكمة بل الى ما يتعلق بالصفات لانها هي الاسماء ويبحثون فيها فيما يتعلق بموضوعاتها
والجواهر ٤ وعلل اكوانها ومباديها وغاياتها ما يتبع من ذلك من كونها اصلية او فرعية لانها تنقسم الى جواهر واعراض الى مفارقات و
برازخ وماديات والى علويات وسفليات والى ثابتة ومتغيرة والاعراض الى لازمة وغير لازمة والى قارة وغير قارة
والى صدق وغيره وظهورية وتحقيقية وعرضية وكلها الى المقولات التسع الكم والكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك
وفعل وانفعال عند الحكماء والى اثنين وعشرين عند المتكلمين عشرة مشروطة بالحيوة وهي القدرة والاعتقاد والظن
والنظر والارادة والكراهة والنفرة والشهوة والالم والادراك واثنا عشر غير مشروطة بها وهي الحيوة والاكوان و
الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاصوات والاعتماد والتاليف وزاد بعضهم البقاء
وزاد بعض الفناء عرضا لا في محل فهذه اربعة وعشرون عرضا على اختلاف الحكماء والمتكلمين في الاعراض والمتكفل به علم
المبدا لان كل ما يتضمن حد الحكمة يبحثون فيه بحث عن المسمى بل عن ذاته تع عن ذلك والصوفية قد يطلقون الاسم على
الذات المتصفة بالصفات كمسمى الله ونحن نقول على ما يصدق عليه الاسم العنوان الذي يسمونه الائمة عليهم بالمقامات
والعلامات ثم الفعل ثم المعاني ثم الابواب وهكذا وقد بينا سابقا ان المقامات مثل القائم لزيد وهو الفعل ومحله

المحل

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

الحامل له كالحديدة المحمية بالنار وان الفعل كالحركة بها احدث زيد القيام والفعل تعدد اسمائها باعتبار متعلقه كالمشية والاختراع
وكالارادة والابداع وكالقدر والقضاء والامضاء والاذن وان المعاني اثر فعله كالقيام وهي معاني افعاله كالحقيقة
المحمدية صوان الابواب هم الملائكة العالون كعقل الكل وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وعلى الثاني ما يبحثون فيها على
حسب مطالبهم ويقولون ان اللفظية محل المعنوية ومتعلقها وصفتها وظاهرها كما قال امير المؤمنين ع والروح في الجسد كالمعنى
في اللفظ فكما ان الجسد محل الروح ومتعلقها وصفتها وظاهرها وكل ما يراد ان يتوصل به الى الروح فانما هو بواسطة الجسد
فكذلك اللفظ الذي هو للمعنى بمنزلة الجسد للروح فيتصرفون فيها بحسب مطالبهم عند ارادة اتصال الطالب بالمطلوب بمزج
الطالب باسم المطلوب او يتوسطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة وهو الله سبحانه وتع ويمزجون بين حروفها
بالتكسير الكبير او المتوسط او الصغير او بالتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس او العكس او بالتعديل بزيادة الحروف المعدلة او
بالتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس او بالعكس او بالتعديل بزيادة الحروف المعدلة او بالتبديل كبسط الطبيعي وبسط
الغبري وبسط الترفعي بالترقي بالاحاد والى العشرات وبها الى المآت وهكذا او بالتوليد كالتضارب او باخذ المناسب او
المواخي او المعادي او المحايب او المباغض او بالظلمانية او بالنورانية او بالعكس او بتعديل القوي بالتكسير المتوسط او بالوفق
او بمراعاة المسرودة والملفوظة والمكتوبة وما اشبه ذلك مما هو مذكور في علم السيميا ويجذبون بها معانيها اي الاسماء
المعنوية وينزلونها الى مطالبهم فيسخرون بها الملائكة والجن والكواكب والخلق والعناصر والمعادن والنباتات وساير
علي ع الحيوانات وكل ذلك بما اودع في اسمائه تعم من ازمة امور الاشياء كلها ذلك تقدير العزيز العليم وقول المص ان الجميع
بسائط عقلية يشير به الى ان كل الاسماء مجردات وليس كما قال بل منها مجردات كالتي عناها من الصور العلمية ومنها ماديات ومنها
٢ تكون اعراض م اعراض جسمانية ومنها برازخ ومنها الفاظ وكيف لا يكون الاسماء اسماء والاعراض اعراضا فان صفة الصفة صفة كما هو مقرر
مما لا اشتباه فيه والفقهاء من علمائنا رضوان الله عليهم اجمعوا على تحريم من نقش اسم الله للمحدث مع انه ظرف اللفظي ويطلقون
على النقش الاسم حقيقة ولكن جعل اللفظي او النقش الدال عليه ليس باسم الله تعم جهل وعناد وقوله موجودة بوجود واحد
واجب الذات يشير به الى انها موجودة بوجود الله وقد قلنا سابقا هل هي في ذاته ام في خارج ذاته وعلى الاول هل هي غيره بان
به ع يعلم بان في ذاته شيئا غيرها ام لا وعلى الفرض الاول من الاول هل هو محيط بها ام هي محيطة ام متمازجان وعلى الثاني من
له ع الاول هل مفهومه مغاير لمفهومها ام لا فعلى كونه في ذاته مغايرة ان كان محيطا بها كان ظرفا لغيره وان كانت محيطة به
كان محصورا او ان كان متمازجين لم يكن صمد الان له ايضا ظرف وللغير فيه مدخل وعلى كونها عين ذاته وغيرها بالمفهوم كما
يقوله هؤلاء يكون بسيطا باعتبار ومركبا باعتبار وهم يقولون انه كذلك ان الصور المتعددة في المرايا لشخص واحد وجودها
نفس وجودها نفس وجود ذلك الشخص ولهذا اذا تحرك تحركت بحركته لان وجودها نفس وجوده وليس الامر كما يظن لان الصور
في المرايا ليس وجودها نفس وجود المقابل والا لما فقدتها في ذاته في حال وانما وجودها هيئة صورتها المنفصلة لان صورته
المتصلة ليست هي التي في المرآة وانما التي في المرآة هيئتها الاشراقية وهي كالشعاع الواقع على الجدار من الشمس والشعاع
وجوده من اشراق الشمس وكثافة الجدار ماهيته يتوقف ظهوره عليها وكذا الصور التي في المرايا فانها هيئة صورة المقابل
وهي هيئة المنفصلة بمعنى انها ليست هي العارضة على الشخص لا بمعنى انها منقطعة عن الهيئة العارضة بل تستمد منها
وجودها مددا دائما ولا وهذا المدد هو وجودها وماهيتها هيئة المرآة كما تقدم فوجود هذه الصورة من اشراق الهيئة
هو ع العارضة وهو فيض واحد من هيئة العارضة ولكنه منبسط على المرايا فهو متكثر في المرايا وليس وجود العارضة على
الشخص لانه من اشراقها فضلا عن ان يكون هو وجود الشاخص واين هذا من ذلك وانما اكرر هذا ومثله فيستقر في اذهان
الناظرين اذ بدون التكرير والترديد لا يكاد يستقر لعدم انسهم بمثل هذه الحكمة قال قاعدة فاعلية كل فاعل اما بالطبع
او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلثة الاول ارادية والقسمان الاولان الخاليان عن الارادة
البتة واما الثالث فيحتمل الامرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين
وبالقصد الخالي عنه عند الاكثر منهم وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند المشائين وبالتجلي عند الصوفيين ولكل وجهة

# فی بیان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

هو مولیها فاستبقوا الخیرات اقول قال المص فی کتاب الکبیر واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جماعة من الطبایعیة
والدهریة خذلهم الله الی ان مبدء الکل فاعل بالطبع وجمهور المتکلمین الی انه فاعل بالقصد والشیخ الرئیس وفاقا لجمهور المشائین
الی ان فاعلیته للاشیاء الخارجیة بالعنایة وهو العلمیة الحاصلة فی ذاته علی رأیهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحکماء
الفرس والرواقیین الی انه فاعل للکل بالمعنی الاخیر وستحقق لک فی مستانف الکلام فی الاصول الاتیة ان شاء الله تع ان — ای بالرضا
فاعل الکل لا یجوز اتصافه بالفاعلیة باحد الوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع من ان تکون فاعلا بالمعنی الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التکثر بل التجسم تع عن ذلک علوا کبیرا فهو اما فاعل بالعنایة او بالرضا وعلی ای الوجهین فهو فاعل
بالاختیار بمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل لا بالایجاب کما توهمه الجماهیر من الناس فان صحة الشرطیة غیر متعلقة بصدق
شیئین من مقدمها وتالیها بل وجوبه او کذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الکل کما سیجیء یعلم الکل
قبل الوجود بعلم هو عین ذاته فیکون علمه بالاشیاء الذی هو عین ذاته منشاء لوجودها فیکون فاعلا بالعنایة انتهی کلامه — هو ع
وقد فسروا الفاعل بالطبع فقالوا الفاعل بالطبع من یصدر عنه الفعل بمقتضی طبیعته بلا شعور منه بما فعل ولا ارادة فیکون
فعله ملائما لطبعه والفاعل بالقسر هو الذی یصدر عنه الفعل بغیر ارادته سواء کان عن شعور ام لا ویکون علی خلاف محبته و
الفاعل بالتسخیر هو الذی یصدر عنه الفعل بمقتضی ارادة المسخر وداعیه ویکون ذلک منه اعم من شعوره وارادته ورضاه
والفاعل بالجبر هو ان یفعل المختار بغیر اختیاره بل بارادة مجردة والفاعل بالقصد هو الذی یفعل بارادته لغرضه
المقصود بفعله سواء کان بسبب معونة حصول الدواعی وانتفاء الموانع بنفس ارادته والفاعل بالرضا وهو الذی یکون
علمه الذاتی علة لوجود مفاعیله وهو عین معلومیتها له عین وجودها عنه وعلمه بها عین فعله لها بلا اختلاف فی شیء من
ذلک والفاعل بالعنایة وهو الذی یکون فعله تابعا لعلمه بوجه الخیر فی ذلک الفعل فی نفس الامر فیفعل عن ذلک العلم
من غیر قصد زائد علی ذلک العلم والفاعل بالتجلی هو ان یلقی مثاله فی هویات الاشیاء بحسب قوابلها اقول وهذه
التعاریف لهذه المعانی وکل من قال بواحد من هذه الثمانیة اراد منه ما ذکرنا وفیها کلها مناقشات منهم فکل واحد من اهل هذه
الاقوال یناقش فیما سوی مختاره والمص هنا وفی سایر کتبه قال ما سوی الثلثة الاول ارادیة والقسمان الاولان خالیان عن الارادة
البتة واما الثالث فیحتمل الامرین واقول اما ما کان بالطبع فلا ینافی الارادة اذ قد یرید بمقتضی طبیعته فیقع الفعل بالداعیین وما قیل
من انه لا یکون لداع غیر میل الطبیعة لا ینافی مشارکة الارادة لما قررنا فی کثیر مما کتبنا من ان کل حادث فهو من الوجود ولیس بعد الله
عز وجل غیر الوجود وهو شعور واختیار وارادة وتمیز وفهم وحیوة فکل شیء فیه هذه الصفات بحسبه فما کان قریبا من المبدأ کانت فیه هذه
الاوصاف اقوی وما بعد کانت اضعف فالاقوی کنوع الانسان والاضعف کالجمادات وما بینهما بنسبة مرتبته من الوجود فالحجر ینزل
بطبعه هذا فی الظ واما فی الواقع فکما قررنا فی الفوائد وشرحها ان الحجر خلقها الله من اسفل مراتب الوجود وفیه ما فی الانسان
بنسبة وجوده ولهذا یسبح الله وقال تع وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم وقال تع وخلق اللیل والنهار والشمس
والقمر کل فی فلک یسبحون فقال تسبیحهم ویسبحون ولم یقل تسبیحها وتسبح بل ذکرهم تع بضمیر العقلاء وکذلک قوله تع فقال لها ای
للسماء وللارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعین ولم یقل طائعات والاخبار الدالة علی تکلیف الجماد والنبات اکثر من ان
تذکر وکل ذلک لا یکون الا مع الشعور والاختیار والارادة واما الحجر فی نزوله بطبعه فهو مختار ومرید للنزول لان الله سبحانه
وکل به ملکا ینزل به الی ما یرید تجاوز رکز فی طبیعته شهوة طاعة الملک فهو ینزل ظاهر الطبیعة وباطنا باختیاره وارادته واذا دفعه
دافع الی الهواء اصعد حتی تنتهی قوة الدافع بحقیقة وان عضو الدافع وکل الله به ملکا اقوی من الملک المنزل للحجر ورکز فی الملک
المنزل محبة طاعة الملک المصعد وشهوتها فیرفع الحجر بشهوته وارادته تبعا لشهوة الملک المنزل وارادته حتی تنتهی قوة الدافع
التی هی طبق قوة الملک المصعد فینزل بالحجر کذلک فهو فی نزوله بطبعه مختار ومرید وکذا فی صعوده بالدفع الا ان ارادته للصعود
لذاته ناقصة والدافع متمم لها واعلم ان ما ذکرته وان کان بعیدا عن افهام الناس الا انه مذهب ائمة الهدی ع وما ذکرته لک فهو
معقولة والکتاب والسنة ناطقان بذلک وبادلته ولکن یطول الکلام بذکرها فقول المص بان ما کان بالطبع فهو خال عن الارادة
البتة جار علی مذاق العوام واما الخواص فعندهم ان لیس فی العالم شیء بالقسر بل کله اختیار ولکن هذه الثمانیة التی ذکر کلها مختارة

مریدة



# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

مرید الآن الاختیار فی سبعة منها ناقص وهی ما سوی ما بالقصد فانه یقع بارادة واختیار تامین اما الثلثة الاول فهو بوافقنا
علی عدم وجود اختیار تام فیها فلا تصلح لفاعلیة المختار واما ما کان بالرضا فانه اذا قال علمه الذاتی علة لوجود مفاعیله فان
اراد بالعلة علة الکون فالعلم من حیث هو علم لا یکون علة الکون وانما علة الکون الذات اذ العلم من حیث هو لا یکون مؤثرا
وان اراد علة التکوین فلا تکون الا الفعل لان العلم لیس هو المکون به ولا المکون فلا یصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار
الا کونه مناسبا للفعل بالقصد واما الفاعل بالعنایة فیلزم منه اما الجبر فی الافعال الاختیاریة واما کون الاشیاء قدیمة غیر مجعولة
والکل باطل لعدم القصد الزائد علی العلم والمساواته للایجاب لان الموجب هو الذی لا یتخلف عنه مفعوله والفاعل بالعنایة اذا کان
علمه الذی هو ذاته هو العلة لا غیره وهو علة تامة فقد کان فاعلا بالایجاب وهذا ظاهر واما ما کان بالتجلی کما یقوله الصوفیة
وهو ان یلقی الفاعل مثاله فی هویات الاشیاء بحسب قوابلها فاذا ارادوا بان الهویات هی الصور العلمیة الغیر المجعولة سواء قیل انها فی
علمه الذی هو ذاته ام متعلقة به کالظل بذی الظل فهذا باطل لاستلزامه اثبات شیئا غیر الله سبحانه لم یکن محدثا لها وان ارادوا بان
الهویات الملقی فیها هی نفس القوابل وانما قیل بحسب قوابلها ان الملقی هو المثال قد تختلف جهاته وکمیاته وکیفیاته ورتبته و
امکنته واوقاته واوضاعه وما اشبه ذلک من المشخصات وهذه کلها من نفس المثال الملقی من حیث نفسه وهو متقدم بالذات
مساوق لها فی الظهور کالکسر والانکسار وان المراد بالالقاء تحقق المثال وظهوره بشرائط الظهور والتحقق التی هی المذکورة وان
المراد بالمثال هو وصف الله نفسه للعبد فی العبد وهو الوصف المحدث الذی ظهر لعبده وهو حقیقة عبده منه تعالی وهو المسمی
بنور الله فی قوله فانه ینظر بنور الله وهو الفؤاد لعبده وهو المسمی بالوجود عندهم وهو المادة عندنا فان ارادوا کما ذکرنا هو
حق وقد اشار امیر المؤمنین ع الی ما ذکرنا بقوله لا یحیط به الاوهام بل تجلی لها بها وبها امتنع منها والیها حاکمها وکل
جزئی مما ذکرنا ان ارادوا غیره فهو باطل وکل ما ذکرنا فقد ذکرنا ما یدل علیه دلالة قطعیة ونذکر فیما بعد وان ارادوا بالمثال شیئا
لیس بمجعول فهو باطل لان الالقاء لا یتعلق الا بالحادث لانه اثر الله من رتبته الی غیرها وان جعلوه حادثا وجعلوا الهویات
الملقی فیها لیست مجعولة فهو باطل لان الحادث مجعول ولا یحل مجعول فی غیر مجعول وان جعلوها مجعولة وهی لم تکن صورة المثال المجعول
کان الحاصل منهما مرکبا ولیس ذاتا واحدة فهو باطل وان جعلوا المثال هو الفعل فهو باطل لان المثال هو الملقی والفعل هو الالقاء
والحاصل انه تعالی خلق المادة للمخلوق والمخلوق لا یقدر علی الظهور بدون ضمیمة هی هویة وهی الماهیة بالمعنی الاول کما تقدم و
الصورة فخلق له ثانیا وبالعرض الماهیة علی تفصیل ما مر فراجع وقول المص فی کتاب الکبیر کما نقلنا وان ذاته ارفع من ان تکون فاعلا
بالمعنی الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التکثر بل التجسم تعالی عن ذلک علوا کبیرا یرید بالرابع ان یکون فاعلا بالقصد
غلط دخل علیه من قواعده التی منها انه یفعل بذاته وتعالی عن ذلک علوا کبیرا لانه یلزم منه ما یذهب الیه من ان الخلق تنتهی الی ذاته
ومعلوم ان من انتهی غیره الیه فهما حادثان لما یلزمهم من الاتصال او الانفصال والافتراق والاجتماع ولذا قال امیر المؤمنین ع انتهی
المخلوق الی مثله والجاه الطلب الی شکله وانما هو فاعل بفعله وفعله مشیئته وارادته کما تقدم فی حدیث الکاظم ع وفعله تعالی واحد الی کل
شیء کما قال تعالی وما امرنا الا واحدة وقال وما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة الا انه رؤس بعدد جمیع الخلق کل راس یتعلق
بممکن یحدثه لا یصلح لاحداث غیره والفعل خلق الله بنفسه ای نفس الفعل واقامه بنفسه قیام صدور وتحقق ولا کیف له لان الکیف
انما حدث به فالقصد التخصیصی التشخیصی منسوب الی خصوص الراس المختص بالمقصود لما بینهما من التوافق وان کان بالله تعالی هذا وصف فی
الغایب ونظیره فی الشاهد انه اذا حلت الشمس برج الحمل تسخن العالم السفلی بحرارة الشمس لقربها من افقنا وکان مواففا لوجود
الرطوبة من فصل الشتاء فاجتمعت الحرارة والرطوبة اللتان جعلهما الله علة الکون فینبت النبات وکل شجرة بل کل ورقة لها
حصة من علة الکون لا تصلح لغیرها فتنبسط علة الکون وهی واحدة علی جمیع الاشجار والنبات والورق والثمر وکل شیء له حصة
منها تختص به لا تصلح لغیره والمخصص الذی عند القصد ارادة الله سبحانه وهی علة فقال تعالی یسقی بماء واحد ونفضل بعضها علی بعض
لا یکون بالاهمال والاتفاق بدون قصد کما تقوله الدهریة ولا بنفس الذات البحت نعم لما یلزم من المفسدة فلم یبق الا بمشیة الارادة
فاما الاضطرار فانما یلزمهم علی القول بالرضا او بالعنایة کما ینطق به تعریفهما لمن یطلب صریح القول بالایجاب واما التکثر والتجسم فانما
یلزمهم

یلزم



## فی بیان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

يلزم بانه تع فاعل بذاته وان الخلق ينتهى الى ذاته تع لاختلاف احوال ذاته فانه قبل الفعل وحده وبعد الفعل كان معه غيره وقبل الفعل غير فاعل وبعد الفعل فاعل فاذا نسب الحالتان الى ذاته جا المحذور ولا يجيئ شئ منه اذا قلنا انه تعالى قبل الفعل انما هو وبعد الفعل كان الفعل ليس فى الازل الذى هو الذات الحق تع بل هو فى رتبة الوجود الراجح وهو نفس الفعل والمشية والارادة الاسماء المتعددة والمعنى واحد كما قال الرضا ع لعمران الصابى المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وكان الفعل دون الازل فى السرمد الذى هو الوجود الراجح ومحله الامكان المسمى بالعمق الاكبر كما فى دعاء السمات وكان المفعول دون الفعل فى الدهر وعالم الكون فما دونه فى الزمان فلم تغير حالة ذات الحق تع بل كان ولم يكن معه غيره وهو الآن على ما كان وتغير الاحوال انما هو فى الفعل باعتبار متعلقه فالفعل والامكان والسرمد خلقها الله وهى الوجود الراجح لم يظهر شئ منها قبل الاخر وهو عندنا هو الوجود المطلق والعقل الكلى والدهر والممكن هى الوجود المقيد بالقيود والشرائط وان كان بعضها ابسط من بعض بمعنى اقل تركيبا وشرائط ومحدد الجهات والزمان والمكان هى عالم الاجسام على تفصيل ربما نذكره والحاصل القول الحق ان فاعل العالم فاعل بالقصد والاختيار كما قاله المتكلمون وان كان على غير ما فهموا او قول المص وعلى اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار الى اخره يعنى بالوجهين بالعناية او بالرضا لانه فى بعض كتبه رجح انه فاعل بالرضا وفى بعضها رجح انه فاعل بالعناية ومن عرف معنى ما ارادوا منهما قطع بان الفاعل باحدهما لا يكون مختارا ولكن المص لما نسب الفعل الى نفس الذات وحكم بانتهاء الخلق الى الحق تع فحكم بربط الحادث بالقديم لا يسعه تفريعا على ذينك الاصلين الا القول بالوجهين ولم يجر على انكار الاختيار قال وعلى اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار لان والاختيار الذى فسره صاحب الشريعة ع معناه انه ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا هو المعنى الذى تفهمه ساير المكلفين و حيث امره الله عز وجل بالتبليغ اوحى اليه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين وقوله ص لم يفهموا من معنى الاختيار الا هذا فان كان معناه غير هذا فما بلغ رسالة ربه وانا والمؤمنون نشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا ص عبده و رسوله وانه قد بلغ عن الله جميع ما امره كما امره فصدق الله وصدق رسوله وبلغ المرسلون ما امروا به وان آله الذين هم خلفاؤه ادوا ما ادى اليهم كما امرهم وحفظوا ما استحفظهم اللهم صل على محمد واهل بيته الطاهرين وعلى جميع الانبياء والمرسلين والمص لاجل التطبيق على القول باحد الوجهين اى الرضا والعناية فسر الاختيار بما يلزم منه الاضطرار فان تفسيره انما يخفى على من لم يسلك طريق اهل العصمة واما من اقتصر على سلوك طريقهم ص فلا يكاد يخفى عليه شئ من الحق فقال فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا بالايجاب وانا اقول هذا التفسير عين الايجاب فى ذلك لان المشية عنده هى الذات فيكون معنى ان شاء فعل ان الذات فعلت وقوله وان لم يشاء لم يفعل معناه الذات ما فعلت ويكون المعنى انه ليس كل ممكن فى العقل خلقه نعم لو قال كما نقول بان المشية هى الفعل صح له نصف كلامه وهو ان شاء فعل لان هذا مما لاريب فيه واما المغالطة فى التعبير فشئ لا يحتاج الى بيانه هنا لان المعنى ظاهر انه اذا اراد ان يفعل فعل واما النصف الاخر فانه وان قال بحدوث المشية لم يكن لقوله وان لم يشاء لم يفعل معنى غير انه اذا لم يفعل لم يفعل فان فرضها مغايرة للفعل صح له ظاهر الثانى ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل لان المختار الكامل يفعل بارادته ويترك بارادته لا انه اذا لم يرد لم يفعل لان هذا معلوم ضرورة ولو نزلنا قلنا ان قلنا بحدوث المشية والارادة صح ان قوله ينفى الايجاب ولكن الاشكال توجه عليه من جهة قوله بان المشية هى الذات نعم فان المعنى يكون الذات فعل والذات لم تفعل فان هذا لا ينافى الايجاب فان القائلين بالايجاب لا يقولون بان كل ما يمكن كونه تكوينا متصلا بالازل لانهم لا ينكرون تجدد ما تحت فلك القمر انا فانا فان قالوا بانه تع علة تامة والعلة لا يتخلف عنها معلولها كما نقل عن ثاليس الحكيم الملطى فانهم يريدون انه تع تامة فى الفاعلية وجملة العالم من حيث المجموع حد بلا فصل ولكنهم لا ينكرون الشؤن المتجددة بانها لم تكن قبل هذا التجدد والمحسوس ولا ينكرون امكان ايجاد شخص يمشى فى اصفهان فمن انكره بناء على ما يذهبون اليه من انه ليس له تع الا وجه واحد فى الاشياء فلا يعلم شخصا كذلك والا لوجب ايجاده فانا به مؤمنون وبالجملة الفاعل المختار الذى يفعل بارادته ويترك الفعل بارادته لا انه هو الذى اذا لم يرد لم يفعل لان هذا المعلوم عندنا وليس من معنى الاختيار وانما هو من المضحكات وقوله ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات يريد به هو واهل ملته من كبار الصوفية وما اشرنا اليه فى شرح المشاعر من زعمهم ان الله تع ربى سالك بكل من طلب معرفته

طريقا والطرق وان كانت متباينة مختلفة وربما استشهد بعضهم على ان جميع هذه المتناقضة تؤدى الى الله تعـ بالسفن الجارية بريح واحدة سفينة تغرب وسفينة تشرق وسفينة تسير جنوبا واخرى شمالا والريح واحدة فالاختلاف فى معارفهم من الله سبحانه اقول اما الصوفية فهذا ينطبق على مذهبهم من ان الهادى والمضل وفاعل الخير وفاعل الشر هو الله سبحانه وتعـ وحده لا شريك له وليس شئ من خلقه من المكلفين وغيرهم فعل وانما الافعال افعاله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واما مثل المصـ الذى يثبت الاختيار للعبد فكيف يقول بهذا تبعا لغيره كانه لا اهل ملة **قال** قاعدة مشرقية فى حدوث العالم العالم كله حادث زمانى اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى متجدد بمعنى ان لا هوية من الهويات ولا شخص من الاشخاص فلكا او عنصرا بسيطا كان او مركبا جوهرا كان او عرضا الا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقا زمانيا وبالجملة كل جسم وجسمانى متعلق الوجود بالمادة بوجه من الوجوه فهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية **اقول** قوله العالم كله حادث زمانى ما يريد من العالم ظاهر كلامه انه يريد به كل ما سوى الله فانه صرح فى كتاب الكبير الاسفار ان الزمان لم يسبقه شئ الا البارى عز وجل وكلامه هنا مشعر بذلك وكلامه فيما يأتى يشعر بانكار المجردات الجزئية وان الكلية ليست مما سوى الله تعـ وياتى تكلمه والكلام عليه وايضا هو مصرح بان الزمان سابق على العالم كله والبارى تعـ متقدم عليه فاذا كان الزمان ظرفا ما جاز ان يكون سابقا لانه ليس بظرف لان الظرف لا يكون بدون المظروف وهو مدة والمدة لاى شئ هى اهى لنفسها ام لا لشئ لا جايز منهما شئ والشئ الموجود لا يوجد الا بوجود ومهية ومرادنا من الوجود المادة وهى فى كل شئ بحسبه ومن المهية الصورة تتركب من حدود هندسية يتشخص بها الموجود وتمايز باختلافها الموجودات وهى الكم وهو هنا مقدار حصة المادة للوجود والكيف من بياض او سواد او غيرهما والرتبة وهى مقام الموجود بالنسبة الى مبدئه فى القرب والبعد والجهة من كونه امام شئ او خلفه او يمينا او شمالا او اعلى او اسفل والمكان الذى يحل فيه والوقت الذى يوجد فيه والوضع فى ترتيب بعض اجزائه بالنسبة الى البعض الاخر والى الامور الخارجة وهذا الاخير هو السادس من الحدود الصورية ان جعلنا الكم نوعيا فى الحصة المادية والا فهو اعنى الوضع من اللواحق الستة لانها هى الايام التى يوجد فيها المحدث كالانسان مثلا احدث وخلق فى ستة ايام يوم النطفة ويوم العلقة ويوم المضغة ويوم العظام ويوم يكسى لحما ويوم ينشى خلقا يعنى ينفخ فيه الروح وكالستة الايام للسموات والارض يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم جوهر الهباء ويوم المثال ويوم الجسم او المادة والصورة والفصول الاربعة وقد ثبت بالدليل العقلى والوجدانى ان النفوس ليست زمانية اذ لو كانت زمانية لما نظرت ما مضى من الزمان وما ياتى منه فى الزمان الحاضر فيجتمع ما بين امس واليوم وغد ولا يمكن للاجسام العنصرية ذلك فدل بانها ليست بزمانية نعم نحن لا نقول بما يذهبون اليه من ان المراد بالتجرد عدم المادة والصورة اصلا اذ هذا التجرد مختص بالحق عز وجل لانه محض التحقق والثبوت الذاتى الذى لا يتناهى بذاته فى التحقق والثبوت الذاتيين وانما نقول انها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية نعم هى اجسام غير عنصرية والاجسام التى وضع لها هذا اللفظ تصدق على اربعة اجسام جسم عنصرى وهو المعروف وجسم فلكى وهو اجسام الافلاك التسعة وما فيها من اجرام الكواكب السيارة وغيرها وجسم برزخى وهو جسم مقدارى له عرض وطول وعمق بلا مادة وهو الجسم المثالى الظلى الشبحى وهو الذى يسمونه التعليمى وهو الذى يسمونه العالم العلوى بهورقليا يعنى ملكا اخر وعالم السفلى بجابلقا وجابرساه الشرقية والغربية وجسم مجرد عنهما مفارق بذاته مقارن بفعله وهو النفس وهى اعلى مراتب الاجسام والملائكة النفسانية كذلك هى مرتبة اطراف الارض ونهاياتها حتى انه يصدق ان يقال ان النفس وما فيها من الصور العلمية اعلى الاجسام الارضية لقوله تعـ افلا يرون انا نأتى الارض ننقصها من اطرافها قال ع يعنى بموت العلماء والمراد ان الصور العلمية ومحالها وهى نفوس العلماء اطراف الارض والطرف النهاية والى هذه الاشارة بقوله تعـ والارض وضعها للانام فيها فاكهة اى نفس الامام وما انبت فيها من العلوم وقال تعـ فلينظر الانسان الى طعامه اى الى علمه من اين ياخذه انا صببنا الماء صبا اى العلم ثم شققنا الارض شقا يعنى قلب الامام ع كما روى فانبتنا فيها حبا اى الحب والعلم به وعنبا سكر المعرفة وقضبا ما ظهر من الاعتقادات والعلوم الذين هم انعام العلماء وزيتونا وهو الكرم الشرعى ونخلا وهو الايمان الاية فالنفس

ارض



# فی بیان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

ارض والعقل سماؤ والسماء دفعها صة فالجسمان الاولان فی الزمان والثالث اسفله فی الزمان واعلاه فی الدهر لان الزمان لا یتجاوز الاجسام العنصریة والفلکیة فاول الزمان مساوق لمحدد محدد الجهات ولکنها فالثلثة متساوقة فی الوجود عند الظهور و الکون فی الاعیان والاول والثالث تطلق علیهما الجسم اصطلاحا کما ذکرناه فی اجوبة مسائل الشاه والرابع فی وسط الدهر کما ان السموات السبع فی وسط الزمان وقول المصنف اذ کل ما فیه مسبوق الوجود بعدم زمانی مصادرة علی مراده من دخول النفوس فی الزمان بذواتها مع انه لا ینکر کونها مفارقة بذواتها وان قارنت بافعالها بل هی اعلی رتبة من الطبیعة وهی خارجة عن الزمان اعنی طبیعة الکل وما تناسل منها وان اقترنت بافعالها کالنفس والطبیعة اعلی رتبة من جوهر الهباء وهو خارج عن الزمان بذاته وهو الحصص النوعیة قبل تعلق الفصول بها من عالم البرزخ الذی هو عالم المثال فانها اخر المجرد فاذا تعلقت بها الفصول خرجت الانواع المادیة لتنزلها من عالم الغیب الی عالم الشهادة وقد قال عز وجل وان من شیء الا عندنا
ان ع خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وعلی قول علماء العلم الطبیعی اول ما خلق الله طبیعة الحرارة واصلها من الحرکة الکونیة التی هی قدرة الله تع وعلة العلل فی الاشیاء المتحرکات ثم خلق الله طبیعة البرودة واصلها من السکون الکونی الذی هو قدرة الله وعلة العلل فی الاشیاء الساکنات فهذا اول زوجین خلقهما الله تع مما قال الله ومن کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون ثم تحرک الحار علی البارد بتیسرها اودع الله فیه من الحرکة المذکورة فامتزجا فتولد من الحرارة الیبوسة وتولد من البرودة الرطوبة فکانت طبایع اربع مفردات فی جسم واحد روحانی وهو اول مزاج بسیط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها الحیوة والافلاک العلویات وهبطت البرودة مع الیبوسة الی اسفل فخلق الله منها طبیعة الموت والافلاک السفلیات ثم اقترنت الاجسام الموات الی ارواحها التی صعدت عنها فادارها الله سبحانه وتع الفلک الاعلی علی الاسفل دورة ثانیة فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة بالیبوسة فتولدت العناصر الاربعة وذلک انه حصل من مزاج الحرارة مع الیبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء و حصل من مزاج البرودة والیبوسة عنصر الارض فهذا مزاج العناصر وهو مرکب لازدواج الطبایع مرتین فخلق الله منه العوالم العلویة الی اخر کلام الحکیم محمد بن ابراهیم الضبی فی کتاب الرحمة فی الطب فصرح ان الاربع قبل ازدواج بعضها ببعض کانت فی جسم واحد روحانی وذلک لان البسائط قبل ترکیبها اجسام جوهریة مجردة فوق الزمان کما ذکر فی جوهر الهباء وکلی الحیوان الذی هو الجنس فانه قبل تعلق حصص الفصول بحصصه من عالم الغیب وهو جوهر مجرد عن العناصر والزمان فاذا رکبت الحصص بفصولها نزلت الی عالم المادیات بترکیبها لان الحیوان قبل تعلق حصص الفصول بحصصه مؤلف من طبیعتین جوهریتین ۵ روحانیتین الحرارة والرطوبة کما اشار الیه الضبی فی الکلام السابق وبالجملة فالزمان ظرف للاجسام المرکبة من الطبایع العلویة منها البسائط المؤلفة من طبیعتین والسفلیة المرکبة من اربع طبایع ولما ما کان عالیا عن الترکیب والتالیف فهو قبل الزمان لما اشرنا الیه من دلیل الحکمة القاطع من ان النفس لو کانت فی الزمان لکانت مقارنة بذاتها ولما خرجت عنه حین جمعت بین ماضی الزمان وحاله ومستقبله لان الزمان غیر قار الذات فلا یجتمع اجزاؤه فیه وانما تجتمع فی روحه ونفسه الذی هو الدهر لان الزمان نقطة فی الدهر فان النفس التی هی فی الدهر فی الجسد الذی هو فی الزمان کما الدهر فی الزمان لانه نفس الزمان وروحه فافهم ولقد اشار ابن سینا فی ابیاته التی نظمها فی الروح الی ما قلنا فی قوله فکانها برق تالق بالحمی ثم انطوی فکانه لم یلمع یشیر الی قصر مدة تعلقها بالجسد فانها کالبرق لمعت من عالمها من الدهر علی الجسد ثم انطوت ورجعت الی عالمها فکانها لقصر مدة تعلقها لم تلمع فلیس وجودها بزمانی کما توهم المصنف بل هی فوق الزمان وفوقها العقل وفوق
حق ع العقل الماء الذی جعل الله منه کل شیء حی اعنی العقل الذی اخرجه المصنف مما سوی الله عز وجل لانه ان کان عنده هو الله تع والنصوص المتفق علیها بان الله اول ما خلق العقل یطرحها فهل شیء آخر وان کان عنده غیر الله تع وصدق بالاحادیث المتفق علیها فهو شیء خلقها الله من الماء والماء قبله وهو اول الوجود وهو اول فایض من فضل الله تع وهو الحقیقة المحمدیة ص وکل هذه قبل الزمان ومعنی اول ما خلق العقل انه ما خلق من الوجود المقید لان ما یطلق علیه اسم الوجود ثلثة الوجود الحق هو الله سبحانه والوجود المطلق وهو فعله وهو ذات متحققة بذوات بهیئة تذوتها جمیع الذوات لان جمیع الذوات اعراض واثار

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

لما خلقه الله بنفسه اي نفس الفعل واقامه به والوجود المقيد هو سائر المفعولات واولها العقل واما نور الانوار اعني الحقيقة المحمدية صلى فهي الحاقها بالمطلق لانها سابقة على العقل والعقل اول ما خلق الله فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرآن لانه الكتاب التدويني وهو طبق الكتاب التكويني الذي اوله العقل ويكون نور الانوار ص بمنزلة المداد الذي كتب من القرآن فانه كان مصنوعا قبل الكتابة او الحاقها بالمقيد لانها من المفعولات لا من الفعل ويكون اولية العقل اضافية وجهان وقد ذكر الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المعلقة بالفتوحات على قول ابن عربي ليس في نفس الامر الا وجود الحق فكتب عليه بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللظاهر وجود مقيد وللفيض وجود حق وقال ابن عربي في موضع آخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد فقيد علیه ولقد اصاب الشيخ علاء الدولة الحق في تقسيم ما يطلق عليه الوجود الا انه عند قول ابن عربي بعد تحقيق الوجود المستفاد في الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء كتب في حاشيته على كلام ابن عربي هذا بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول واقول ان هذا الشيخ انخدع بعبارة ابن عربي لان ابن عربي يريد انه تعالى عينها في الظهور انه تعالى هو وجودها واما الاشياء من حيث هي هي فهي ماهيات معدومة وليس مراده ما توهم هذا الشيخ المحشي ولو عرف مراده لما قال له بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول والحاصل ان الفعل اعني الوجود المطلق وما صدر عنه من نور الانوار ص والعقل الكلي وما تناسل منه والروح الكلي وما تناسل منه والنفس والطبيعة الكليتان وما تناسل منهما وجوهر الهباء والطبايع الاربع كما في العلم الطبيعي كما مر قبل تزاوجها كلها قبل الزمان والمص صرح انه ليس قبل الزمان الا الباري عز وجل واما المجردات كالعقل والروح وعالم الامر فهذه الاشياء ليست مما سوى الله تعالى عن ذلك فيجوز سبقها على الزمان لكونها عنده غير مكونة والزمان ليس من الوجود المطلق بل هو من المقيد وصاحب الشريعة صلى اخبر ان العقل اول مخلوق فهو قبل الزمان فقوله اذ كل ما فيه مسبوق بعدم زماني الاشكال فيه وانما الاشكال في مثل النفوس فان كونها فيه ليس بصحيح وقوله مسبوق بعدم ليس بصحيح على مذهبه لان العدم عنده ليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون سابقا نعم على مذهبنا من ان العدم شيء مخلوق يصح لان المراد به عدم الكون وهو موجود بالوجود الامكاني بل الكوني ويؤيده ما رواه في البحار بسنده الى علي بن يونس ابن بهمن انه قال للرضا ع جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا فقال في اي شيء اختلفوا فتداخلني من ذلك شيء فلم يحضرني الا ما قلت جعلت فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام ابن حكم فقال زرارة ان النفي ليس بشيء وليس بمخلوق وقال هشام شيء مخلوق فقال لي قل في هذا بقول هشام ولا تقل بقول زرارة الا اذا اول المص قوله على معنى ان كل شيء ليس موجودا في رتبة ما فوقه ويصح قوله الا في اعلى الاشياء الزمانية فانه على قوله مسبوق بعدم ازلي سوى فرض الاعلى شيئا مساوقا للزمان ام اول جزء من الزمان وان فرض الزمان المقدر فهو مخلوق والا فلا شيء وقوله الا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه اما الفقرة الاولى وهي سبق عدمه وجوده ومراده منها ظاهر من كلامه واما الثانية فمراده ان وجوده وجود الله تعالى ولكنه حين الخط في رتبة ارتباطه بالماهية نسب اليه الكون الزماني فبلحاظ المقترن سبق عدمه اي عدم اقترانه وجوده اي وجوده مقترنا مربوطا بالماهية التي ما شمت رائحة الوجود لذاتها وبلحاظ ذاته وتقدسها سبق عدم اقترانه حين تنزله الى الزمان قبل الاقتران وكل هذه الامور التي يخبطون فيها خبط عشواء يكشف عنها قول امير المؤمنين ع ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا انفاد لها وقوله و بالجملة كل جسم او جسماني متعلق الوجود بالمادة الى آخره فيه اشارة الى ان المجردات لا مادة لها كالعقل والروح من امر الله الكليين والى ان كل مادي كان وجوده متعلقا بالمادة بوجه من الوجوه متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية فهو ابدا في النمو والذبول سواء كان جسما ام جسمانيا في كل شيء بحسبه يشير به الى ان المجردات المذكورة ثابتة الوجود غير متجددة الهوية وهذا اعني ان المجردات لا مادة لها شيء نقلوه عن اوائل الحكماء ولم يعرفوا مرادهم لانهم ارادوا ان لا مادة لها عنصرية ولا مدة لها زمانية ولها مادة جوهرية ومدة دهرية وان لها خلقا ورزقا وموتا وحيوة وان لها تجددا ونقصا بنمو وذبول معنوية من نوعها وكيف يرون انها ثابتة لا تجدد لها ولا تبدل ولا تغير يعتريها وهم يشتركونها مع الاجسام العنصرية فيقولون

بكل



# فی بیان بطلان التجافی العلل والمعلول

کلّ ممکن زوج ترکیبی و یحکمون بانّها مخلوقة مفتقرة لذاتها علی المدد من فیض جود خالقها فی تکوّنها و فی بقائها وان کل
ما فاض عن امر الله الفعلی الذی یعبّر عنه بکن فانّه قائم به قیام صدور کقیام الکلام بحرکة المتکلّم من حلقه و لهاته و لسانه واسنانه
وشفاته من قلع او قرع او ضغط والمحتاج فی بقائه الی المدد لا یکون الا متجدّد الهویّة غیر ثابت الوجود والشخصیة بل هی اشدّ
واسرع استدارة علی علّتها الممدّة لها من الاجسام المادیّة بما لا یکاد ینضبط لکن لمّا کانت عظیمة واسعة عامة کانت لعظمها
کالساکنة علی نحو ما قال الله تع وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمرّ مرّ السّحاب نعم علی رای المص انها لیست من الخلق ولا ممّا
سوی الله تع بل هی موجودة بوجوده لکونها لوازم ذاته لیست متجدّدة ولیس فیهما ما بالقوّة بل کلّ ما لها بالفعل لانها قدیمة ازلیة
وامّا عند اهل الحق محمد وآله ص فهی کغیرها من الخلق فی الحاجة والافتقار والتلقی والتجدد وکذا عند الانبیاء ع وعند من اخذ عنهم
من الحکماء **قال** برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبّر فی بعض آیات کتابه العزیز مثل قوله بل هم فی لبس من خلق جدید
وقوله وما نحن بمسبوقین علی ان نبدّل امثالکم وننشئکم فیما لا تعلمون وقوله وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمرّ مرّ السّحاب
وغیر ذلک من الآیات المشیرة الی تجدّد هذا العالم ودثوره والدالّة علی زوال الدّنیا وانقطاعها کقوله کلّ من علیها فان ویبقی
وجه ربّک ذو الجلال والاکرام وقوله والسّموات مطویّات بیمینه وقوله ان یشاء یذهبکم ویأت بخلق جدید وقوله انّا نحن نرث
الارض ومن علیها والینا ترجعون وهذا البرهان ماخوذ من اثبات تجدّد الطّبیعة التی هی صورة جوهریة ساریة فی
الجسم وهی مبدء لحرکته وسکونه وما من جسم الا وفیه هذا الجوهر الصوری السّاری فی جمیع اجزائه وهو مبدء قریب له سواء
کان ذا میل بالفعل او بالقوّة مستدیرا او مستقیما والمستقیم الی المرکز او من المرکز وهو ابدا فی التحوّل والتبدّل والسّیلان بحسب
جوهر ذاته **اقول** ما ذکره من کون هذا من برهان لاح لنا الخ فهو صحیح بانّ الآیات باعتبار تاویلها دلّ علی تغیّر الاشیاء
فی کلّ آن وتبدّلها بمعنی صوغ ما انکسر منها لا بمعنی الاتیان بغیرها المشابه لها او بدله منها فانّ قوله بل هم فی لبس من خلق
جدید ظاهر فی انّ المراد بالتّبدیل انما هو بالکسر بما یغیّر والصّوغ له والا لما قال بل هم اذ لو کان اللّبس لغیرهم من امثالهم من
الخلق الجدید لم یقل بل هم ولم یقل علی ان نبدّل امثالکم وننشئکم وانّما المراد بالتّبدیل الکسر والصّوغ کما اذا کسرت الخاتم وصغته
فقد بدّلته فهو هو وهو بدله وغیره والا لکان الخلق الجدید لم یفعل حسنات الخلق الاول ولا سیّئاتهم ثم من یحشر یوم القیمة
هل هو الخلق الاوّل العامل ام الخلق الثانی فان کان الاول کان الجدید عبثا وان کان الثانی بطل وسقط الوعد و
الوعید والثواب والعقاب فالانشاء هو الصّوغ فی الاطوار الکونیّة بما لهم وممّا لهم وممّا تحلّل منهم ممّا خرج عن الترکیب
الی هیئة البخار او الهباء او الی البرزخ من هورقلیا او الی الدّهر او الی الامکان فیعاد ویصاغ به فی کلّ طور فی ای صورة
اقتضتها قابلیته من الاعتقادات والاقوال والاعمال والاحوال فی رجوعها الی الله تع ای الی حکمه علی مقتضی مبدئه ومنتهاه
وامّا کون الجبال تمرّ مرّ السّحاب فلعظمها تسیر سیر السّحاب ومع هذا یراها النّاظر الیها لکبرها کالسّاکنة والجبال وسائر
الجمادات والمعادن والنباتات کالحیوانات والشّهادة کالغیب وجمیع العالم عندنا المجرّد والمادّی العنصری کلّ متجدّد ومتبدّل
علی نحو ما ذکرنا الا انّ الجسم والجسمانی اکثر اعراضا واشدّ تغیّرا فلذا نسبوه الی الدّثور علی ما اشرنا الیه لا ما نسبوهم من الفناء
والعدم فانّ ما دخل فی ملک الله سبحانه لا یخرج عنه ولانّ الاجسام والجسمانیات لمّا نزلت الی الدّنیا دار التکلیف لحقتها
الاعراض الدّنیاویة الغریبة لفائدة الابتلاء والاختیار فی التکلیف ولتغیّر الاجسام فیکون سببا داعیا الی الایتمام
منها فاذا انتقلوا منها صاعدین الی ما خلقوا لاجله القوا الاعراض الغریبة فی مبادیها فکان ناظرهم دثورا والافلاک
اخفی دثورا فکشط ویبلی والمجرّدات اشدّ خفاء فاذا نظرت الیها حسبتها جامدة وهی تمرّ مرّ السّحاب کالجبال وهی دلیل
المجرّدات وفی تفسیر ظاهر الظاهر الجبال جمع جبل بمعنی الطبیعة علی غیر قیاس الظاهر فافهم وقوله کلّ من علیها فان ای متغیّر و
منتقل لا بمعنی منعدم وذکر من علی الدّنیا لا ینفی من علی غیرها وقوله تع ویبقی وجه ربّک ذو الجلال والاکرام والمراد ه
بالوجه ظاهر علل الاشیاء المتغیّرة وباطنها مبادیها واعلاها واجمعها المقامات وارکانها ع وهو الباقی عند المص ببقاء
الله لا ببقاء الله لانّه عنده قدیم وهو عنده من لوازم الذات سبحانه وعندنا انّه باق ببقائه عزّ وجلّ وهو حقیقة محمّد ص
وآله ص وانوارهم ص ولا شکّ فی کونه مفتقرا الی امداد الله سبحانه فی تکوّنه وفی بقائه کیف وهو مخلوق محدث کما اخبر به ص

ببقائه له

نفقال

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

وقد قال اللهم زدني فيك تحيرا وهو كناية عن الامداد بما ليس عنده وقد قال تع وقل رب زدني علما وهذا ظاهر وقوله ان
يشاء يذهبكم ويأت بخلق جديد من تاويله انه يذهب صورهم بان يكسرهم بالكسر الاصغر في هذه الدنيا بما يتحلل منهم ويأت
بخلق جديد بان يصوغهم بما يتجدد لهم من الامداد على نحو ما تقدم وبالكسر الاكبر في القبور كك وقوله انا نحن نرث الارض ومن
عليها والينا ترجعون يشير به الى ما بين نفخة الصعق ونفخة الفزع فانه تع بعد فناء الخلق وانقطاع النفخة وموت المستثنين
جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ينادي عز وجل على لسان وجهه الباقي بما معناه يا ارض اين ساكنوك اين المتكبرون اين
الذين اكلوا رزقي وعبدوا غيري لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه ويقول لله الواحد القهار وفي رواية ان المجيب هو
الوجه الباقي فهذا معنى نرث لانه اخبر بفناء الخلق فعادت الارض الحامدة خالية من ساكنيها كما بداها منه وقوله وهذا البرهان
ماخوذ من اثبات تجدد الطبيعة الى قوله وسيكون بين يديه ما ذهب اليه من ان علة الربط بين الحادث والقديم انما هي الطبيعة
والحكماء ذهبوا الى ان العلة هي الحركة والمصـ جعلوا الطبيعة مبدء التحرك عكس الحكماء ونحن قد بينا فيما مضى وفي شرح المشاعر
وفي كل موضع من كتبنا ورسائلنا ذكرنا هذا فيه انه لا ربط بين الحادث والقديم فان ذلك مما يوجب الحدوث في المرابطين
واما الحكماء الاوائل الذين اخذوا الحكمة من الانبياء ع فمرادهم بالربط الانتساب الى فعله تع لا الى ذاته وذلك لانهم يرون
ان الفعل خلقه الله تع بنفسه وهو ذات استفادت ساير الذوات ذاتياتها من فاضل ذاتها كما استفادت الكتابة هيئاتها
من فاضل هيئة حركة يد الكاتب وساير الخلق تنتهي الى فعله ونسبته الى ذات الحق عز وجل نسبة الحركة من الشخص وهذه الحركة هي
علة الربط الانتسابي والحكماء المشاؤن ومن حذا حذوهم ياخذون ظواهر الحكمة فذهبوا الى ان الحادث مرتبط بالقديم
وعلة الربط حركة الحادث لانهم ما يعرفون من الفعل الا الامر الاعتباري والمصـ حذا حذوهم في اثبات الربط الحقيقي واعتبار
الفعل وخالفهم في علة الربط وقال ان الحركة مسبوقة بالمتحرك والمتحرك هو الطبيعة التي هي مبدء الحركة فبنى جميع مسائل الربط
في جميع كتبه على هذا الرأي ونحن نقول لو اريد في علة الربط على فرض القول به حركة الحادث كان قول المصـ بالطبيعة اولى لان
الحركة عرض والعرض تمام قبوله للوجود وجود المعروض فتكون مسبوقة بالجوهر وهنا هو الطبيعة لانها مبدء الميل وهو الحركة لكن
الاوائل يريدون بالربط الانتساب والحركة الفعل اذ هي المفهوم من الفعل ونسبة الفعل اليه عز وجل نسبة الحركة وان كان ذاتا
بالنسبة الى ما صدر عنه وما صدر عنه اثره فهو في التمثيل بمنزلة ضرب الفعل الماضي وما صدر بمنزلة الاثر المؤكد مثل ضرب ضربا
فاذا اردت ضرب الامثال لمعرفة هذا فبداية لمعرفة الله تع وضرب اية لفعله وضربا اية لاثر الصادر عن الفعل وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم واما كون الطبيعة صورة جوهرية فصحيح في
طبيعة الشيء اذا اريد التعبير عنها وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التي يشير ونسبتها الى ركن العرش الاحمر الذي هو الملك
الموكل بملائكة الحجب المسمين بالكروبين وهو يستمد منه جبرئيل ع والى بعض ما ذكرنا من هذه الاوصاف اشار الاشراقيون
وبعض ذكره الصوفية وبعض ذكر في الاخبار عن الائمة ع وظاهره انه الكسر الاول بعد الصوغ الاول اذ كل شيء انما يتم
بصوغين وكسرين ويكمل بثلاثة وثلاثة كما يشير العلم الطبيعي المكتوم اليه مثلا اول صوغ الاشياء ايجاد مادتها في العقل
ووسطه ايجاد رقائقها في الروح واخره وتمامه ايجاد صورها الجوهرية في النفس ثم اول كسرها اذابة هذه الصورة في مدة
الاربعمائة سنة من سني الزمان في الطبيعة هذه وفيها هو الكسر الاول ثم الصوغ الثاني واوله التخصيص المسمى في اصطلاحهم
بجوهر الهباء وتمامه تعلق الصور المثالية بموادها وهو الذر الثاني الذي خرج جوابه في الدنيا وقد تم الشيء بكسرين وصوغين
فلذا ترى انواعهم من الان بنيتهم لم تبلغ الكمال في هذه الدار لانها ليست دار بقاء فلما اراد سبحانه بقائهم الدائم كسرهم بعد
ان اماتهم في القبور وهو الكسر الاكبر الذي يكون بعده الصوغ الكامل المقتضي للبقاء الدائم ثم كسر ارواحهم بين النفختين
في مقابل كسرهم الاول الطبيعة في مدة اربعمائة سنة ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصوغ الذي يقتضي البقاء الدائم
ولا يحتمل الفناء والفساد لان الله لا يخلف الميعاد واما باطنه فهو الملك الذي على ملائكة الحجب ثم اعلم ان المصـ مبني علمه على
المسائل الشرعية والبسها من الفاظ الحقيقة حتى توهم الاكثر ان ذوقه تجاوز الحد لعدم معرفتهم بحقائق الاشياء فقوله
ان الطبيعة صورة جوهرية يريد بطبيعة الاجسام وهي كما قال والمراد ان المادة الجسمية صورها بالصور الجسمية فهي سارية فيها

والقوة

# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

والصورة الظاهرة اثر الباطنة ولباسها وهي حد الله عليهما للعارف بها واليه الاشارة بقوله تعم ولتعرفنهم في لحن القول
وتلك الطبيعة هي افتقار الشيء الى المفيض له لانه قائم بالمفيض له قيام صدور فتكون طبيعة قابلية للمدد الذي هو المادة و
بنفس المدد فيما ما ذكرنا ومعنى قولهم ان المذاق المص انه بعد هذا قال ان هذا الميل اعني الحركة ذاتي للطبيعة ليس مجعولا وانما
المجعول لها هي وياتي وهي اي الطبيعة مبدء لحركة ذي الطبيعة وسكونه وهذا ظاهر وقوله وما من جسم الا وفيه هذا الجوهر
الصوري الساري في جميع اجزائه وهذا ظاهر لانها صورة النوعية كالصورة النوعية الخشبية وهذا الصوري مبدء قريب للميل بل هو
روح الميل بل هو الميل في نفس الامر فعلى ظاهر الحال تكون الطبيعة هي علة التجدد ولا نسميها حركة ومن قال بالحركة التي تنشأ من الجسم
هي علة التجدد والدثور فبعضهم من قال هي نفس الطبيعة لان مطلق الطبيعة قد لا تكون حركة ولا مبدء للحركة لكن الحركة الذاتية للجسم
لا تكون الا طبيعة له وبعضهم قال الحركة تنشأ من الطبيعة وهي علة القريبة للتجدد والدثور والمص جعل العلة هي الطبيعة وعلى كل
فرض فكل جسم او جسماني مما هو في الزمان كالاجسام المركبة العنصرية والطبيعية كالافلاك فانها مركبة عند اهل الطبيعي من
الحرارة والرطوبة كما تقدم النقل عنهم او مما هو خارج عن الزمان بذاته داخل بافعاله كالنفوس عندنا فهي متجددة متبدلة اما
عند المص فلجعله اياه من ساير الاجسام واما عندنا فلان كل ما دخل في سلطنة كن وهو متجدد متبدل سواء كان مجردا ام لا واما الدثور
فان اريد به العدم فلا يجري على شيء وذلك كما قال تعم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وان اريد به التحلل و
التفكك والتصفية فهو جار عندنا على النفوس وما تحتها واما العقول فكذلك لكنه تبدل معنوي وتحللها عبارة عن تحلل
متعلقها هذا في ظاهر القول واما في حقيقة فجميع الخلق متساوية وانما تختلف ظاهرا وهو مرادنا بقولنا واما الكسر والصوغ
فهو عندنا عام فيما سوى الذات البحت عز وجل وقوله سواء كان ذا ميل بالفعل او بالقوة الى اخره اي سواء كان حركته محسوسة
كالاجسام النامية من الحيوانات والنباتات ام لا كالتي بالقوة كالجمادات القاسية كالحجارة والحديد وما اشبههما فالمراد
بما بالفعل وبالقوة هذا المعنى لان المراد به المعنى المتعارف فيلزم ان منها ما ليس الان بمتجدد ودائر كما ذهب اليه بعض شذوذ من
المتكلمين من ان الاشياء لا تحتاج في بقائها الى المدد وان احتاجت اليه في صدورها وبعض ذهب الى ان المتجدد المتبدل الحادث وجوده
انما هو الحيوانات والنباتات وذهب السيد المرتضى الى هذا في الجوهر الفرد وفي الاعراض فقال في رسالته ما معناه ان
الاله هو المنعم فالله ليس لها للجوهر الفرد ولا العرض لانهما لا يحتاجان الى المدد وكل هذه اقوال منحرفة عن الحق وسير هذه
الاشياء المتجددة منها على نحو خط مستقيم وهو اخصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وذلك ما كان مقصده في جهة كسير
العناصر الثقيلة الى اسفل والخفيفة الى اعلى او مستدير كالمتحركات بالحركة الوضعية كالافلاك والى المركز في العود ومن المركز
في البدء والممكن المخلوق هو ابدا في التحول من حالة الى اخرى في اطواره بسبب اختلاف قابلياته اي قابليات عقله في الاقبال و
الادبار والسير والوقوف وقابليات روحه في التلونات بصور المعاصي في الطاعات والطاعات في المعاصي وقابليات
نفسه في التشكلات بصور طبائع اعماله واقواله واحواله وفي التبدل في صورة ما ادعاه مما تحلل منه اليه وفي السيلان في احوال
نموه وذبوله لان النازل اليه والنازل منه ليس مثلا تاما ولا اجزاء متفاصلة بل مدد منحط سيال وكم متصل كالنهر الجاري
المستدير الذي ينصب اخره في اوله وظاهره في باطنه وخلفه في امامه ويساره في يمينه فهو كرة تدور على مركزها في ذاتها
لا الى جهة وليس بدائرة ولا يجري على الاستقامة كما توهمه من لم يعرفه والا لبطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب في سرعة
الميل وبطوئه وتعدده وتوحده بحسب جوهر ذاته وبحسب تلقيه من مبدئه بنفسه او بواسطة او وسائط كسير الحقيقة
المحمدية ع وميلها على مركزها وهو الفعل اي المشية في كونها والارادة في عينها بنفسها بدون واسطة وهي اسرع المتحركات
كلها بعد الفعل ولها دورة واحدة ذاتية على الفعل لا الى جهة وللعقل استدارة ذاتية على الفعل واستدارة عرضية على
الحقيقة وانما كانت الثانية عرضية مع ان العقل متقوم بالحقيقة تقوم تحقق اي تقوما ركنيا لانها تابعة للاولى لانه
متقوم بالفعل تقوم صدور فذاته تاكيد للفعل وللروح استدارة ذاتية كلي على الفعل وعرضيتان اصلية اولية على الحقيقة و
فرعية اولية على العقل وللنفس استدارات اربع ذاتية على الفعل وعرضية اصلية اولية على الحقيقة وعرضية فرعية اولية على
العقل وعرضية فرعية ثانوية على الروح وللطبيعة استدارات خمس ذاتية على الفعل وعرضية اصلية اولية على الحقيقة و

فرعية



فرعيّة اوليّة على الفعل وثانويّة على الرّوح وثالثة على النّفس وهكذا الى آخر الممكنات كلّ ممكن يستدير بتلقي قابليّة على جميع
علله والذاتية منها واحدة والباقي عرضيّات واعلى الممكنات اسرعها استدارة وابعدها ابطؤها ومابينهما كل بنسبة رتبته
فما قرب من المبدأ اسرع وما بعد ابطأ وحركته عندنا هي نفس طبيعته لانّ هذه الحركة المشار اليها ليست حركة فعلية لتكون ناشئا
عن طبيعة بل هي حركة ذاتية وهي ميل ذاته بفقرها الى وجه مبدئها تطلب منه استغناءها وكونها ذاتية وعرضية لاجل تعدّد
تعلقها باسبابها المتعددة ونظرها المتعدد الى ابواب مداد مَدَدها قال وحركته الذاتية الوجودية اصل جميع الحركات في
الاعراض الاينيّة والوضعيّة والاستحالات الكميّة والكيفيّة وبها يرتبط الحادث بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضية لان
تلك الطبيعة هويتها هويّة الوجود التجدد والانقضاء والحدوث والانصرام اقول وقوله وحركته الذاتية الى قوله والانصرام
يريد ان حركته الذاتية وهي الناشية عنده من طبيعته وعندنا هي نفس طبيعته الوجودية وهذا القيد من المص احتراز عمّا
ينسب الى الماهيّة فانّها عنده لا وجود لها الّا ما ينسب اليها بالعرض والتبعيّة ولا ايجاد لها متعلق بها وانّما الايجاد للوجود
والحركة الطبيعيّة عنده منسوبة الى الوجود كما قال وحركته الذاتية الوجودية وعلى كلامه تناقض لانّ الوجود لذاته واجب
انّما ينسب اليه النقص بالعرض لما لحقه من رتبة النزول وحدوثه عنده هو وانباعه في الحقيقة عبارة عن نسبته الى الماهيات والتناقض
اللاحقة بالعرض لا لذاته واذا كان لذاته واجبا فلا تصحّ نسبة الحركة اليه لانّ الحركة المشار اليها حركة الاحتياج والفقر و
الحركة التي يدّعيها ذاتية لا عارضة للنّسبة وامّا الماهيّة فانّها عندنا موجودة بايجاد خاص بها الّا انّه مترتب على ايجاد
الوجود كما ذكرنا سابقا من انّه هو المقصود بالايجاد ولكنه لا يتقوّم ظاهرا في الاكوان الخارجيّة الّا بماهيّة فاوجد الله
الماهية للوجود ثانيا وبالعرض فطبيعة الماهية التي هي هويّة الممكن اولى بميله وتحريكه على فيض علته على قاعدة المص وامّا عندنا
فالوجود والماهيّة كلّ منهما يتحرك بطبيعته الى المبدأ لانّ طبيعة المحدث من وجود ومهيّة قابليّة للايجاد وانفعال له وهي حركته
آخذا ومعطيا فاحتراز المص بقوله وحركته الذاتيّة الوجودية لا يمنعه الخطاء والغلط بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر ولو نظر
قلبك الى ما حققه في كتاب الكبير فانّها علوم واعتبارات منطقية كانت محصّرة من نتايج عقولهم واستنباطها من مدلولات مثل ٥
الالفاظ من ظاهر اللغة التي تتخاطب بها اجلاف العرب ويفهمونها وهي وان كانت صحيحة الّا انّها اسفل وجوه العربيّة التي
وضعها الواضع عزّوجلّ وهي سبعون وجها للكلمة الواحدة وكلّ السبعين اسماء وصفات للخلق لا يصدق منها شئ على الخالق
سبحانه كما لا يصدق شئ من موصوفاتها وسميّاتها عليه سبحانه في حال فكيف يكون القضايا المنطقية كاشفة بنتايجها ومدلولاتها
عن الحقيقة الالهيّة وانّما تفيد في العلوم اللّغوية العربيّة والاحكام الشرعية والعلوم الرّياضيّة وبعض العلوم الطبيعيّة
وانّما لم ابيّن بطلان ما ذكروا هناك لانّهم يبحثون في مسائل كثيرة من الحكمة النظريّة التي هي مبنيّة على حسب الطاقة البشرية
ويطيلون الكلام في تصحيح الالفاظ والمفاهيم التي يفهمونها منها ولو اردت بيانها بنحو ما سلكوا لخرجت عمّا انا سالك من
دليل الحكمة الى دليل المجادلة بالتي هي احسن فصار بحثنا معهم في المفاهيم اللّفظية وانا انهى عن ذلك لانه لا يؤدّي الى
النور بل ابيّن بطلان الكثير باقل قليل كما اذا قالوا علم الله وسمعه وبصره هو عين ذاته ومفاهيمها متغايرة ومغايرة
لذات الله تع وانّما الاتّحاد في الوجود قلت لهم هي ذات الله تع فما معنى مفهوم ذاته وهل تدرك الافهام منه شيئا حتى تكون
مفهوما وانّما العلم والسّمع والبصر التي تفهمون حادثة لانكم انّما تفهمون علمكم وسمعكم وبصركم وتجعلونها عين ذاته تع
عنكم وعنها ولو اردتم الصّفات التي هي عين ذات الله تع لما قلتم انّها متغايرة ومغايرة لذاته انّا لله وانّا اليه راجعون
اذا كانت الحكمة النظريّة كما ينطق به حدّها على حسب الطاقة البشرية كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الاحديّة الصمديّة
وقوله اصل جميع الحركات يعني انّ الحركات الوجودية الطبيعيّة هي اصل جميع الحركات الحادثة في الاعراض الحالّة في معروضاتها
من الاينيّة المكانيّة والاينيّة الوضعيّة في جهات الوضع الثلث وفي الاستحالات الكميّة نموّا وذبولا وفي الاستحالات
الكيفيّة من نحو بياض الى سواد وبالعكس او غير ذلك وهذا صحيح وقوله بها اي بالطبيعة التي هي منشاء الحركة الاصلية
ربط الحادث بالقديم عنده وهو غلط بل الطبيعة هي الحركة الاصلية الجوهريّة وهي نفس ذات ذي الطبيعة اثر فعل القديم
عزّوجلّ ولو جاز ربط حقيقي بينه تع وبين خلقه لكان الفعل احقّ بالرّبط من اثره لانه هو الواسطة بين الفاعل والمفعول



# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

والفعل عندنا الارادة والمشية والابداع والاختراع ولكنه يستحيل ربط الحقيقي لاستلزام الاقتران المستلزم
للحدث الا اذا اريد النسبة المفعولية الى الفاعل الذى هو المثال ونعنى بالنسبة الانتساب المفعولى كما تقول ربي و
خالقي وينتهى المخلوق الى الوصف الفعلى والى الفعل والمفعول المنتسب ينتسب بحركتين طبيعة الوجود وهي حركة انفعاله
بماهيته وطبيعة الماهية وهي حركة انفعالها بوجودها وقوله لا بغيرها من الحركات العرضية الخ يعنى ان الربط بالطبيعة
لانها تحدث عنها الحركة الاصلية التي بها يسير الى الله تع سبحانه ذو الطبيعة لا بالحركات العرضية التي ذكرها الحكماء وانه قد الحركة م
تقدم الكلام على ذلك وان المراد بالطبيعة هي الحركة الاصلية الافتقارية الانفعالية لا مطلق الطبيعة كما لا يخفى وعلل
ذلك بان تلك الطبيعة هويتها هوية التجدد والانقضاء والحدوث والانصرام وقد اشرنا الى ان الشئ له طبايع عنها الحركة والسكون
والحرارة والبرودة وما اشبه ذلك ومطلوبنا هنا هو الحركة لا الطبيعة المطلقة كما يظهر من كلام المصنف والا لما نفى الحركة وجعلها
شيئا مغنويا فى الحادث ساريا فيه فافهم ثم اذا فهمت هذا فاعلم ان المصنف جعل علة الربط المذكور هي الطبيعة كما مر وان الحركة
الاصلية التي ذكر الحكماء انما هي ناشية عنها وان الطبيعة غير المتحرك وغير الحركة وقلنا بان الطبيعة المرادة هنا هي الحا
وليس الا الميل التكوينى اى القبول للمقبول لان التكوينى الايجادى لذا الفى هيئة ذاته مع هيئة صفته ظهر المقبول بانفعال
تينك الهيئتين والانفعال هو القابلية والمقبول هو الذى هو نفس الهيئتين المنفصلتين ظهر فى الاكوان والاعيان بانفعاله
وهو قابلية اى حركة قبوله للايجاد وهي وان كانت من المقبول فهو سابق عليها فى الذات الا انه مساوق لها فى الظهور وهو
نفس طبيعة الاصلية اعنى طبيعة المقبول فلا تغفل **قال** ولا سبب لحدوثها وتجددها الا ان الذاتى غير معلل بعلة
علة الذات والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة واما تجددها فليس بجعل جاعل وتاثير مؤثر فاعل وهذا بعينه مثل
ما قالته الفلاسفة فى باب الزمان من ان هويتها لذاتها متجددة منقضية سيالة لكنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل
والحركة معناها تجدد حال الشئ وخروجه من القوة الى الفعل تدريجا وهي امر نسبى تجددى عقلى مصدرى انتزاعى لا انها نفس
التجدد والخروج منها اليه **اقول** ولا سبب لحدوثها وتجددها يريد به ان الحركة الطبيعية الذاتية التي هي تجدد الطبيعة غير معلل
بعلة غير علة الذات ومراده ان الله سبحانه خلق الشئ ولم يخلق لوازمه بخلق وايجاد زائد على ايجاد الشئ بل بتبعية ايجاد الشئ
وذلك كما نقلوه عن شيخ الاشراق من قوله لما سئل عن مثل هذه المسئلة وكان بين يديه مشمش فقال ان الله سبحانه ما جعل المشمش
مشمشا وانما جعل المشمش وجرى على السنتهم كالمثل كل من سمعه قبله من غير تامل ولا نظر مع انه باطل لان كون المشمش مشمشا
ان كان شيئا فانه سبحانه خالقه بخلقه المشمش ولا نفسه ولا القائلون بعد مجعوليته وان لم يكن شيئا ففيهم لا نسلم بطلانه ودعوى
انه امر اعتبارى كما توهم باطلة فان الموهوم والاعتبارى والمفروض اشياء خلقها الله تع وسيدنا الصادق ع قال كلما ميزتموه
باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم او عليكم وفى دعاء السمات الحجة ع وخلقت بها الظلمة وجعلتها ليلا
وجعلت الليل سكنا وخلقت بها النور وجعلته نهارا وجعلت النهار نشورا مبصرا وخلقت بها الشمس وجعلت الشمس ضياء
وخلقت بها القمر وجعلت القمر نورا وخلقت بها الكواكب وجعلتها نجوما وبروجا ومصابيح وزينة ورجوما وجعلت لها مشارق
ومغارب وكل هذه مثل جعل المشمش مشمشا لان قوله وخلقت الظلمة وجعلتها ليلا وظلمة المخلوق هي الليل وجعلت الظلمة
التي هي الليل ليلا وكذا جعله سكنا مثل جعل المشمش مشمشا وكذا باقى الكلام لكن القوم بذلوا جهدهم فى جحود نصف العالم وجعلوه
ليس شيئا وانما هو امر اعتبارى حتى قالوا ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث والفوقية والتحتية والظلمة والموت بل كل الاشياء
المفروضة او التي لا يرونها باعينهم او لا يلمسونها بايديهم كلها وامثالها امور اعتبارية ليست بموجودة ولا مخلوقة ولا مجعولة مع
اعترافهم بان اسمائها ليست مهملة مع اعترافهم ان اللفظ الكلم يوضع بازاء معنى فهو مهمل وبانها اشياء ويقرؤن قول الله
سبحانه وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ويزعمون تفصيا من الجواب ان الذهن تكون الاشياء فيه موجودة
بحقائقها الا باطلها فاذا قيل لهم لم لا تحرقكم النار التي فى اذهانكم قالوا الاحراق من العوارض الخارجية فنقول لهم الوجودات
الذهنية بل هي من عالم الغيب ام من عالم الشهادة وفى كل منهما تحرق النار وايضا ان كان ما فى اذهانكم لا يكون الا ظلا وشبحا
للامور الخارجية كما نقوله نحن ثبت ان كل ما تتصورونه فان الله سبحانه قد خلقه قبل ذلك كما صرح به الاية فى قوله تع وان من

شيء



# فی بیان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

شیٔ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وکقول الرضا ع المتقدم الذی رواه الصدوق فی اول علل الشرایع وهو قوله ع ولا تقع صورة فی وهم احد الا وقد خلقه الله عز وجل علیها خلقا لئلا یقول قائل هل یقدر الله عز وجل علی ان یخلق صورة کذا وکذا لانه لا یقول من ذلک شیئا الا وهو موجود فی خلقه تبارک وتع فیعلم بالنظر الی انواع خلقه انه علی کل شیء قدیر فیکون ما فی الاذهان صورة منتزعة من الخارج فکل ما یسمونه اعتباریا فهو شیء خلقه الله واقامه فی مکان رتبته من الوجود وان کان ما فی اذهانکم اشیاء مستقلة کما تزعمون بان النفس لها قوة اختراع ما شاءت من الصور وشیء من غیر اعتبار انتزعها منه فنرید منکم ان تذکروا کلام زید لکم فی مکة مثلا فی العام الماضی فی هذا الآن من غیر ان تلتفت نفوسکم بمرآة خیالها الی زید المخاطب لا الی کلامه ولا الی مکانه ولا الی وقته فان قدرتم علی ذکر کلامه من غیر ان تلتفت نفوسکم الیه فی وقته ومکانه فانتم صادقون وان کنتم لا تقدرون علی الذکری بدون الالتفات المذکور فاعلموا ان الذی فی اذهانکم کالصور التی فی المرایا لا یقع فیها شیء حتی تقابلها ذوات الصور فتنتقش فیها اشباحها واظلتها کما انتم لما خاطبکم زید فی مکة فی العام الماضی وتفارقتم وذهب بقی مثاله ومثال کلامه فی غیب ذلک المکان وفی غیب وقته فاذا اردتم ذکر ذلک قابلت نفوسکم بمرایاها مثال زید ومثال کلامه فی غیب مکان الخطاب ووقته فانتقش ذلک فی نفوسکم لانها انتزعت من الامثلة القائمة هناک صورها واظلتها ولو لم یلتفت لم تذکر ولو کانت تخترع لاخترعت صور ذلک من غیر التفات والحاصل ان کلام المص فی کون تجدد الطبیعة او الحرکة او الانقضاء والحدوث او الانصرام او امثال ذلک امور اعتباریة لا وجود لها مبنی علی قواعد قشریة منهدمة لا تبنی علیها قواعد الدین ولا تؤسس علی مثلها بنیانه وقوله وهذا بعینه ما قالته الحکماء الفلاسفة فی باب الزمان من ان هویته لذاتها متجددة متقضیة سیالة یرید به قولهم لذاتها متجددة هی انها متجددة من دون مجدد جعلها متجددة بل تجددها من نفسها وانا اقول لعل مراد الفلاسفة انها لذاتها ای ان الجاعل جعلها متجددة لذاتها لا ان تجددها بالعرض وبتجدد اعراضها ولیس مرادهم ان تجددها من نفسها من دون مجدد جعلها متجددة کما هو مراد الاوائل منهم الذین قرؤا علی الانبیاء ع واخذوا الحکمة منهم ولو فرضنا ان هؤلاء القائلین بذلک ارادوا ما اراده المص ادخلناهم معه فی الخطاء بل کثیر من اخبار الائمة دال بصریحه علی ان هذا القول مشرک وقوله لکنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل والحرکة معناها تجدد حال الشیء الی آخره یرید به بعد قوله وهذا بعینه ان مرادی مجرد التمثیل لا التساوی الحقیقی اذ بین الزمان وبین ما نحن فیه فرق فان الزمان ذاته مقدار التجدد والتبدل ای نفسهما فهو نفس الحرکة المتجددة وما نحن فیه فحرکته تجدد حاله ای هیئته لا ذاته وکلامه ایض ظاهری قشری وفی الحقیقة خطاء خلاف الصواب والصواب ان الزمان والحجر علی حد واحد فی التجدد والتبدل لا فرق بین الثابتة کالعقول المجردة وبین القارة المتماسکة کالحدید وبین المنهافتة کالنار والهواء والماء وبین الغیر القارة کالزمان والاصوات الا ان الجمیع قائم بفعل الله تع قیام صدور کقیام الصورة فی المرآة بالشخص المقابل لا کقیامها بهیئة الشخص المقابل فانه قیام رکنی فالزمان نفس الحرکة من حیث قابلیته للایجاد التی هی ماهیته وهی جزء ماهیته بالمعنی الثانی کما ذکرنا ای جزء هویته لا من حیث وجوده ومن حیث وجوده حرکته تبدل احواله وهذا بعینه حال جمیع الخلق فان العقول المجردة والحدید من حیث قابلیتها فهی نفس الحرکة لان قابلیتها للایجاد هی نفس الحرکة من حیث وجودها حرکتها تجدد احوالها وتبدلها لا تبدل الذوات الجوهریة والا بطل الوعد والوعید والثواب والعقاب ثم عطف علی تجدد حالها بالعطف التفسیری بقوله وخروجه من القوة ای من رتبة الثبوت الازلی الی الفعل ای الی الوجود الکونی هذا معنی من القوة الی الفعل عند هؤلاء الجماعة المص وامثاله وعندنا تبعا لسادتنا ائمة الهدی ع معنی من القوة ای من الثبوت الامکانی وان شئت قلت من الوجود الامکانی الی الوجود الکونی ومرادنا بالامکان ما ذکرناه سابقا من کونه موجودا محدثا خلقه الله ولم یک شیئا مذکورا ولا معلوما قبل جعله ثم خلقه علی نحو کلی لا یتناهی فی کل مثقال ذرة قبل ان یکون شیئا لانا نمنع کون الامکان امکانا لذاته بدون جعل جاعل مخترع والا لکان قدیما لا ممکنا وقوله تدریجیا صحیح لکن لا تختص التدریجیة بالمادیات خاصة بل والمجردات اذ کلها ایض مادیة الا انها من انوار عالیة ما خلا الفعل بجمیع اصنافه الذی هو الوجود المطلق فانه لذاته لیس تدریجیا بل کما قال تع ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة فانه تع قال وما امرنا الا واحدة کلمح



# في بيان بطلان اتحاد العاقل والمعقول

بالبصر واما ما قررناه في الفوائد وشرحها من تقسيم ذاته في التنزيل الفؤادي الى اربع مراتب الاولى مرتبة النقطة وهي الرحمة والثانية مرتبة الالف والنفس الرحماني الاولى بفتح الفاء والثالثة مرتبة الحروف والسحاب المزجي والرابعة الكلمة التامة والسحاب الثقال والسحاب المتراكم فذلك التنزيل والتقسيم باعتبار متعلقه لا في ذاته وقوله وهي امر نسبي يعني ليس بذاتي بان يكون نفس المهية او نفس جزئها وقد بينا قبل ان الحركة الذاتية كلها خارجي وما في الاذهان فهي اظلة ومصاديق انتزاعي يعني به انه معنوي لا عيني وانتزاعي يعني به انه ظلي ولا يريد بالظلي انه ينتزع من الخارج اذ لا خارجي عنده ثم قال لانها اي الحركة الذاتية الوجودية نفس التجدد والخروج منها اي من القوة اليه اي الى الفعل وانت قد عرفت راينا في هذه المسائل مما ذكرنا فلا يحتاج الى اعادته لكثرة ما كررناه قال والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه وما به الخروج من القوة الى الفعل التدريجي من المقولة كما جاز ان يكون كيفا او غيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرا صوريا او ماديا متجدد الذات والهوية مذكور في الاسفار الاربعة في رسالة على حدة على وجه مفصل مشروح ونقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين في هذا الباب من دثور العالم وزواله وتجدد كل من الهيولى والصورة وان كل شخص من الاجسام الطبيعية فلكية كانت او عنصرية حادث زماني **اقول** قوله والفرق بينهما اي بين تجدد الحركة الذاتية وبين تجدد الزمان من كون تجدد الحركة تجدد حال المتحرك لا تجدد هويته ومن تجدد هوية الزمان لا تجدد حاله لان هويته لذاتها متجددة بتبدل الانات بخلاف الاجسام على زعمه كالفرق بين الوجود الانتزاعي الظلي فانه منتزع من الوجود الخارجي انتزعه الذهن منه كانتزاع المرآة صورة المقابل فان حركته حركة هوية اي تجدد ذاته وهويته وبين الوجود الذاتي وهو ما به يوجد الشيء ويطرد عنه العدم فان تجدده بحركته الذاتية تجدد حاله كما زعم ثم اراد ان ينبه على صحة ما ذهب اليه على نمط الاستدلال فقال ما به الخروج من القوة الى الفعل التدريجي من المقولة اي مما يقال عليه ذلك كما جاز ان يكون كيفا او غيره بان يكون تجدده تجدد هويته فجاز ان يكون جوهرا صوريا او ماديا متجدد الذوات والهوية ومراده انه يكون متجدد حال الهوية لا متجدد نفس الهوية بدليل قوله والحركة معناها تجدد حال الشيء ولان رايه ان الوجود من حيث ذاته واجب وانما ينسب اليه الحدوث من جهة اقترانه بالمهية نسبة عرضية ولما لحقه من عوارض مراتب تنزله ونحن قد بينا قبل هذا المتن ان تجدد الاجسام القارة والجواهر الصورية والوجود الذاتي اعني ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه كتجدد الزمان وتجدد الوجود الظلي العرضي اعني الظلي الذهني والظلي العرضي كنور الشمس القائم بالجدار وكظل الجدار القائم من خلفه لان علة الاحتياج واحدة اذ ليس لشيء مما سوى الله سبحانه ثبوت ولا تحقق من نفسه والا لكان قديما وهو غير الله سبحانه لان كل ما يصدق عليه انه غير الله سبحانه في حال من الاحوال او في فرض او احتمال كما لو فرض انه من حيث المفهوم او الفرض والتجويز فانه قائم بفعل الله تعالى وايجاده قيام صدور وبامر الله قيام تحقق فكون شيء من الخلق يكون تجدده تجدد حال لا تجدد هويته مستحيل الا على القول بوجوب وجوده كما يذهب اليه المصنف الا ان الذي افهم من حاله ان جعله تجدد الجواهر القارة تجدد حاله لا تجدد هويته ليس لكونها عنده غير مجعولة الذوات بل لكونها اجساما او جواهر وحركاتها وهوياتها ناشية عن طبايعها وحركاتها هي تجدداتها فقط كما انه في ساير كتبه تشعر بان نفس هويتها ساكنة ثابتة بخلاف الاعراض وهو كلام قشري ظلماني والحق ان جميع خلق الله عز وجل بمنزلة الاعراض بل اعراض حقيقية لعللها وان كانت جواهر لمعلولاتها فالفعل وان كان بالنسبة الى الفاعل عرض اقامه سبحانه بنفسه وهو ذات لاثره وهذا الاثر الاول وعرض له ولكنه ذات شعاعه وعرضه وشعاعه هو نور الانبياء عم وهو ذات لشعاعه وعرضه وهو نور المؤمنين وهكذا فكل علة عرض لعلتها وذات لمعلولها فهو عرض لعلته وذات لمعلوله وهكذا والاعراض تجددها تجدد هويته وقوله وقد نقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين الخ انما قال فيه الاقدمين ليخص الذين اخذوا الحكمة عن النبيين فانهم هم القائلون بحدوث العالم واكثر من تاخر عن هؤلاء خالفوهم في كثير من المسائل ومن المتاخرين من نقل عن غاديمون وقيل هو النبي شيث على نبينا وعليه السلام ان المبادي خمسة الباري تعالى والعقل والنفس والمكان والخلاء اسبابا للقابلية لا انها مبادي فعالة على الاستقلال بل القى فيها مثاله فاظهر عنها افعاله كما قال امير المؤمنين عم ومنهم من قال نقدم



# الكلام في بيان تحقيق الكلي الطبيعي

النفوس وما فوقهما ومنهم من ذهب الى قدم العالم كله واما الافلاطونيون فظاهر كثير منهم القول بقدم بعض العالم كالمجردات بل كلّه
كما نقله بعضهم عن ثاليس الملطي وانه استدل على القدم بثمانية وجوه الا ان كلامه الذي نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل
صريح في القول بحدوث العالم وكذلك كلام افلاطون فانهم يوهم قدم المثل الافلاطونية نقول المصنف انه نقل اتفاق الاقدمين
على الحدوث لا بد من حمله على ما يعد توجيه ما يوهم ذلك من كلامهم والحاصل ان القول بان العالم جميعه من المجردات وغيرها
من كل ما سوى الله سبحانه حادث صحيح ليس فيه شك وباقي كلامه ظاهر واعلم ان الهيولى في الاصطلاح المشهور بينهم ان الشيء باعتبار
كونه قابلا للصور الغير المعينة يسمى هيولاء وباعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل يسمى مادة **قال** واما الكلي الطبيعي
فليس عندنا موجودا خلافا للمشهور من راي الحكماء بل بالعرض خلافا لجمهور المتكلمين فالكلي الطبيعي اعني الماهية بلا شرط ليس
بقديم ولا حادث وحدوثه تابع لحدوث افراده وكذا قدمه لقدمها اذ ليس في حد ذاته واحدا منهما بحصول الوجود فلا
دوام له في ذاته وان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له بالذات ولا بالعرض الا في علم الله تعالى **اقول** واما الكلي الطبيعي
الخ يريد ان الكلي الطبيعي قد اختلف فيه بل هو موجود في الخارج في نفسه ام في ضمن افراده بالذات او بالعرض ام ليس موجودا
خارجيا اصلا وانما هو موجود ذهني فنقول اما الكلي الطبيعي فاعلم ان الماهية اذا اخذت من حيث هي لا غير كالانسان يسمى
طبيعيا وهذا يعطي ما تحته من كل فرد اسمه وحده وانما نطلق عليه الكلي بالنظر الى صدقه على كل فرد من افراد تلك الماهية و
اذا اخذت من حيث انها صالحة لكل فرد فهذا هو الطبيعي الحقيقي فهل يعطي هذا كل فرد اسمه وحده ام لا فيه احتمالان فان
قلنا انه يعطي ما تحته من الافراد فبلحاظ اتحاد حقيقة الافراد واما تمايزها وتعددها فبحسب مشخصات خارجة عن نفس ما صدق
عليه الاسم والحد فمع قطع النظر عن هذه المشخصات كانت كل حصة صالحة لما تصلح له الاخرى وهذا الاعتبار لا ينافيه الا حد
الاول ولا صحة الصدق فيه وان قلنا بعدم اعطائه فبلحاظ تمايز الافراد بمشخصاتها وهي على الاصح انها وجودية خارجية لا
عقلية وجودية او اعتبارية والاحتمال الاول اصح والا لما اعطى في الاخذ الاول ما تحته لوجود التمايز لانه في نفس الامر
خارج عن الطبيعي من حيث هو سواء اخذ صالحا ام لم يؤخذ لصلوح وان اخذ معروضا للكلي الصادق على الكثيرين وهو
الكلي المنطقي وح لا يعطي ما تحته اسمه وحده واذا اخذ من حيث انها المعروض اعني الطبيعي الكلي اعني الماهية لا بشرط لا
شيء وبلا شرط وهو الذي يسميه اهل اصول الفقه بالمطلق وانه جنس للخاص والعام ويدخل فيه ما اخذ من حيث انه صالح
للحمل على كثيرين على الاصح ففيه الاقوال المشار اليها قبل اعني انه موجود في الخارج بذاته او موجود في افراده بذاته او موجود
في الذهن بذاته وفي الخارج في افراده بالعرض او هو غير موجود في الخارج لا بالذات ولا بالعرض بل هو موجود في الذهن
خاصة لانه من المعقولات الذهنية وقد قدمنا ما يدل على الاول من كونه موجودا بذاته وعلى الثاني من كونه موجودا
في افراده وان ما في الذهن فانه ظل ينتزع من الخارجي ومما يدل على الاول قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم وقول الصادق ع والرضا ع المتقدمين وما ذكرنا من ان ما شاهدته اذا غاب عنك لا تذكره الا بان
تلتفت بمرآة خيالك الى مكانه ووقته فتنتقش فيها صورة مثاله في مكانه ووقته اما الاول فانه وان لم يقل احد منهم
به لقصور افهامهم عن الوصول الى دركه لكنه قال به ائمة الهدى وادركه العقل الذي يعتد لهم ويهتدي بهديهم عن
معاينة لا عن تقليد واما الثاني فهو قول اكثر الحكماء على جهة البداهة ظاهرا او في نفس الامر على نحو الكل والجزء واما ما
اتفقوا عليه من عدم وجودها اخذ بشرط لا شيء في الخارج لا بنفسه ولا في الافراد فهو اتفاق منقول ولم يثبت النقل لقيام
الدليل القاطع من الكتاب والسنة ومن العقل كما اشرنا اليه في عدة مواضع في هذا الشرح وغيره على وجوده في الخارج
وان ما في الذهن لا يكون الا ظلا منتزعا من خارجي بواسطة المشاهدة او العلم او الاخبار او دلالة اللفظ او توهم الخارجي
وما اشبه ذلك وان الخارجي المنتزع منه اما في عالم الاكوان من الغيب او الشهادة واما في عالم الامكان واما في الواح الحق و
اما في الالواح الباطل وان كل شيء من ذلك مما وقع في الواح الحق فقد خلقه الله اولا وبالذات بمقتضى ما جعل من اسبابه
وان كل شيء من ذلك مما وقع في الواح الباطل فقد خلقه الله تعالى ثانيا وبالعرض بمقتضى اعمال الباطلين واحوالهم وافعالهم
واقوالهم وما ينزل له الى الذهن من صورة من الواح الحق او الواح الباطل الا بقدر معلوم وقد دلت الادلة العقلية

اما الطبيعي ... وهذه الاربعة هي الكلي العقلي ... اسم وحده ... والعارض اعني الكلي المنطقي ...

والنقلية



# الکلام فی بیان تحقیق الکلی الطبیعی

والنقلیة القطعیتان علی ان القول بالحق والاعتقاد له والعمل به لا یرتفع من الارض منذ هبط ادم الی الارض الی ان ینفخ فی الصور نفخة الصعق او قبلها باربعین یوما ثم ینفرد بجمله وجه الله الذی لا یفنی الی نفخة الفزع فکیف یصح دعوی الاتفاق ان هذا الا اختلاق واما القول بان ما اخذ لا بشرط موجود فی الذهن بذاته ولا یوجد فی الخارج الا بالعرض ای بتبعیة افراده بمعنی ان افراده فی الخارج معروض له بعکس ما فی الذهن کما یذهب الیه المص لان مبنی علومه علی الاعتبارات والمفهومات الفرضیة وقد صرح فی المشاعر وغیره بان الوجود معروض للماهیة فی الخارج عارض لها فی الذهن فهو مخالف للادلة القطعیة من النقلیة والعقلیة ومثل هذا فی مخالفة الادلة القول بانه غیر موجود فی الخارج لا بالذات ولا بالعرض واما الکلیان الاخران المنطقی والعقلی فهما اتفقوا علی عدم وجودهما فی الخارج لکنه اتفاق لا یکشف عن قول المعصوم فیه بل قول جمیع اهل العصمة من الاولین والاخرین علیهم اجمعین السلام مقابل لقول هذه الاتفاق قوله مخالف وهما موجودان فی الخارج وانا ادلک علیه ان فهمت دلالتی وقبلتها هما موجودان فی الصقع الذی فیه ما اخذ بشرط لا شیء وما وجد فیه بحر الزیبق بما فیه من السفن الجاریة وما وجد فیه الرجل الذی له الف راس وما وجد فیه مثل الوجود والقدم والامکان والحدوث والفوقیة والتحتیة وامثال هذا انما انکروا وجودها ولکن کما قال الله سبحانه بل عجبت ویسخرون واذا ذکروا لا یذکرون واذا راوا ایة یستسخرون وقوله فالکلی الطبیعی اعنی الماهیة بلا شرط لیس لقدیم ولا حادث الی اخره یرید به ان الشیء الماخوذ بدون شرط لا یضاف الیه شرط القدم ولا حدوث لخروجهما عن نفس مفهوم الشیء فاذا نسب احدهما الی ذلک وکانت نسبة خارجیة ولما کان المص یری انه غیر موجود فی افراده کانت نسبة احدهما الیه تابعة لنسبة احدهما الی افراده فان کانت افراده نسب الیه الحدوث وبتبعیة حدوث افراده وان کانت قدیمة نسب الیه القدم بتبعیة قدمها وهذا یشعر بان انتزاعی ظلی وهذا کما تقول فی تبعیة ما فی الذهن لما فی الخارج ولکن فی کلامه شیئان احدهما ان ما فی الذهن ظل المحکوم علیه بشرط لا او بلا شرط وهما فی الخارج کما قلنا وثانیهما ان قوله وکذا قدمه لقدمها لان هذا الکلام وان کان تصویره مستقیما فی فرض الحدوث ولکنه لا یستقیم فی شان القدیم الا اذا ارید به القدیم اللغوی والشرعی وهو من له ستة اشهر فصاعدا واما علی ما یرید به اهل العرف الخاص والقدیم لا یصح فی شانه فرض التعدد لا خارجا ولا ذهنا لان الفرض من الامکان ولا یصح الا فی الممکنات ولا یتصور فی الذهن ولا العقل القدیم ظلا انتزاعیا ولا عارضیة ولا معروضیة ولا تابعیة ولا متبوعیة لا فرضا ولا تجوزا واما الافادة شیئا فلیس للقدیم ولا ینسب الیه لا لفظا کما ینسب المشرکون والکفار الولد والصاحبة الی القدیم فانهم لا یصیبون بنسبتهم الاحاد شیئا وکذلک اللفظ لا یصح علی القدیم ولا یقع الاحادث الا بما وصف نفسه القدیم به علی نفسه نعم فلفظوا به وتعقلوه قبله نعم منهم وان لم یقع علیه ولا یصل الیه ان ربنا لغفور شکور والمص لما جوز وقوع مفهوم مغایر للواجب تعالی متحد معه فی المصداق قال ما قال وعندنا ان من یصح فی شانه ذلک لیس هو الله معبودنا لانا نعبد الها واحدا فی الفؤاد وفی العقل وفی الذهن وفی الفرض والاحتمال فی کل حال کما هو فی الخارج وفی نفس الامر لا اله الا هو وحده لا شریک له

وقوله لیس فی حد ذاته واحدا شخصیا محصل الوجود فلا دوام له فی ذاته فیه انا قد بینا انه الکلی الطبیعی واحد شخصی شخصیته اضافته وانه محصل الوجود خارجا بنفسه وفی افراده ومع هذا فلا دوام له فی ذاته من ذاته ولا فی حاله بل هو قائم بفعل الله بقیام صدور وبامر الله قیام تحقق وبهیئة الذهن من صفاء وکدر واستقامة واضدادها قائم قیام ظهور وکون فلا دوام له فی ذاته والمص انما قال فی ذاته لانه یرید به ما کانت افراده قدیمة لانه من حیث کونه غیر محصل الوجود لیس له دوام من ذاته ولکنه من کونه تابعا للافراده فی القدیم یکون له دوام عرضی لکونه فی علم القدیم نعم وهذا مبنی علی اصله وهو اصل عنده بل عند الله تحیث لما بینا لک واذا کانت الافراد کلها حادثة فلا دوام له بالذات لانه ظلی متجدد الذات ولا بالعرض لکونه تابعا للحادث غیر دائم وانما قال واذا کانت الافراد کلها فاکدها بکلها للعموم لان الاقسام عنده ثلثة فی اعتبار عقله الاول تکون افراد الطبیعی الکلی کلها حادثة وفی هذا لا دوام له مطلقا الثانی تکون الافراد کلها قدیمة وفی هذا یکون لا دوام له فی الذات وله دوام بالعرض وذلک لنزوله منزلة اشراق المشرق الدائم الثالث تکون الاعراض بعضها قدیم و

ای ع

فی قیام زکیا بما فی الاذهان من ظلم التی ... بفعل الله قیام صدور و بهیئة الخاصة الانتزاعیة ... قیام تحقق ع ع

بعضها

# الکلام فی بیان تحقیق کلی الطبیعی

بعضها حادث کما هو معتقده لقوله بان الوجود مقول علی الواجب والممکن بالاشتراک المعنوی وهذا الثالث یفهم من قوله کلها
وقوله الا فی علم الله تع یعنی ان الطبیعی الکلی فی علم الله تع وما فی علمه الذی هو ذاته لا یفنی کما قال تع ما عندکم ینفد وما
عند الله باق وهذا صحیح الا فی قوله الا فی علم الله فانه یرید ان الاشیاء کلها فی علم الله تع ولیس کک لانه لا یرید ان حقایق
الاشیاء فی علمه الذی هو ذاته وقد قلنا لک ان ذاته لیس فیها شیء غیرها بل العلم فی الازل والمعلوم فی الحدث حقیقته وصورته
وکل شیء منه فی الحدث والوجوب مبرء منزه عن کل شیء غیر خالص ذاته لانه هو خالص ذاته تع لا غیر ولو اراد ما اراد ائمة
الهدی ع بقوله الا فی علم الله تع لما اعترضنا الا انا دائما نقول کل شیء فی علم الله تع ونرید ان علمه الذی هو ذاته ومعلومه
الذی هو ذاته هو الازل واما معلومه الذی هو غیر ذاته فهو فی الحدث والتعلق الاشراقی به فی الحدث فافهم **قال** ولما
النفوس بما هی نفوس فوجوداتها ایض متبدلة حادثة اذ حکمها حکم المنطبعات فی المواد اذ نحو وجودها تعلقی والوجود التعلقی
یتبدل بتبدل ما یتعلق به من الاجسام والنفس ما دامت نفسا متحدة بالبدن بجنبها الایسر وجنبها السفلی وهی الطبیعة ولها
بالقوة جهة عقلیة وجنبة عالیة اذا خرجت بحسبها من القوة الی الفعل تصیر عقلا محضا هو صورة نوعها **اقول** قوله واما
النفوس اوله یشعر بان المراد منها النفوس الحیوانیة الحسیة التی هی من الافلاک وآخره یشعر بان المراد منها النفوس الناطقة
القدسیة واذا ضم اوله الی اخره اشعر بمراده بان النفس واحدة جسمانیة مادیة متحدة بالاجساد العنصریة وفیها بالقوة جهة عقلیة
اذا عولجت بالریاضات والعلوم والاعتبارات والاعمال کان ما بالقوة فیها بالفعل فکانت عقلا ولیس عقلا غیرها والمعروف
فی العقول المستنیرة بنور هدایة محمد واهل بیته صلی الله علیه وعلیهم ان النفس الحسیة من الافلاک وهی النفوس الحیوانیة المتحرکة
بالارادة وهی وان وجدت فی الانسان الا انها مغایرة للنفس الناطقة القدسیة التی اصلها العقل والنفس الحیوانیة مرکب
الناطقة القدسیة المجردة عن المواد العنصریة والمدد الزمانیة وهی مرکب العقل ومظهره والمروی عن امیر المؤمنین ع شاهد
لما قلنا ففی الکافی عن کمیل ابن زیاد قال سئلت مولای امیر المؤمنین ع فقلت یا امیر المؤمنین ع ارید ان تعرفنی نفسی فقال یا
کمیل وای الانفس ترید ان اعرفک فقلت یا مولای هل هی الا نفس واحدة فقال یا کمیل انما هی اربعة النامیة النباتیة والحسیة الحیوانیة
والناطقة القدسیة والکلیة الالهیة ولکل واحد من هذه خمس قوی وخاصیتان فالنامیة النباتیة لها خمس قوی ماسکة
وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربیة ولها خاصیتان الزیادة والنقصان وانبعاثها من الکبد والحسیة الحیوانیة لها خمس قوی سمع و
بصر وشم وذوق ولمس ولها خاصیتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسیة لها خمس قوی فکر وذکر وعلم
وحلم ونباهة ولیس لها انبعاث وهی اشبه الاشیاء بالنفوس الملکیة ولها خاصیتان النزاهة والحکمة والکلیة الالهیة لها خمس قوی
بقاء فی فناء ونعیم فی شقاء وعز فی ذل وفقر فی غنی وصبر فی بلاء ولها خاصیتان الرضا والتسلیم وهذه التی مبدءها من الله
والیه تعود قال الله تع ونفخت فیه من روحی وقال تع یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة والعقل وسط الکل
وروی عنه ان اعرابیا سئل امیر المؤمنین ع عن النفس فقال ع عن ای الانفس تسئل فقال یا مولای هل النفس انفس عدیدة
فقال نعم نفس نامیة نباتیة ونفس حسیة حیوانیة ونفس ناطقة قدسیة ونفس الهیة ملکوتیة فقال یا مولای ما النباتیة قال ع
قوة اصلها الطبایع الاربعة بدء ایجادها عند مسقط النطفة مقرها الکبد مادتها من لطائف الاغذیة فعلها النمو والزیادة
وسبب فراقها اختلاف المولدات فاذا فارقت عادت الی ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة فقال یا مولای و ما النفس
الحیوانیة فقال قوة فلکیة وحرارة غریزیة اصلها الافلاک بدء ایجادها عند الولادة الجسمانیة فعلها الحیوة والحرکة والظلم و
الغشم والغلبة واکتساب الاموال والشهوات الدنیویة مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المولدات فاذا فارقت عادت الی
ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم صورتها ویبطل فعلها ووجودها ویضمحل ترکیبها فقال یا مولای وما
النفس الناطقة القدسیة قال قوة لاهوتیة بدء ایجادها عند الولادة الدنیویة مقرها العلوم الحقیقیة الدینیة موادها
التاییدات العقلیة فعلها المعارف الربانیة فراقها عند تحلل الالات الجسمانیة فاذا فارقت عادت الی منه بدئت عود مجاورة لا
عود ممازجة فقال یا مولای وما النفس اللاهوتیة الملکیة قال قوة لاهوتیة وجوهرة بسیطة حیة بالذات اصلها العقل
منه بدئت وعنه وعت والیه دلت واشارت وعودتها الیه اذا کملت وشابهته ومنها بدئت الموجودات والیها تعود بالکمال

فهی



# الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى فقال السائل يا مولاي وما العقل قال ع العقل جوهر درّاك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب انتهى اقول وقد ذكرت في شرح المشاعر بعض بيان هذين الحديثين بما ينفع ههنا الآن ذكره ومثله يطول ولكن ظاهر كلام المص حيث يقول ان وجودها تعلقي والتعلقي يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الاجسام والنفس ما دامت نفسا متحدة بالبدن بجنبها الايسر وهذا ظاهر انما يصدق على الحيوانية الحسية او مع النامية النباتية وهاتان النفسان ليس في واحدة منهما ولا فيهما معا قوة تحصل برياضة او باعمال لان تكون عقلا انسانيا لا بالفعل ولا بالقوة على نحو الاستقلال وانما قلت بالاستقلال لانهما مع المتمم يمكن ذلك فيهما فان الله سبحانه لو اراد ذلك كلها بامداداته وتاييداته بان يقلبها عقلا او عاقلا وهو على كل شيء قدير واما النفس الناطقة القدسية التي توهم المص انها هي التي عناها بوصفه فهي في الانسان الجزئي كاللوح المحفوظ في الانسان الكلي وهي النفس اللاهوتية الملكية التي ذكرها امير المؤمنين ع اخيرا بانها ذات الله العليا يعني اللوح المحفوظ فان النفس القدسية كلمة من ذلك الكتاب وشعاع من اشعته وقد قال ع في الكلية الملكية التي هي اللوح المحفوظ اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلت واشارت وعودها اليه اذا كملت وشابهته فقوله ع اذا كملت وشابهته يعني انها اذا بلغت الرتبة السابعة للنفس وهي الكمال الذي هو غاية مبلغها شابهته اي شابهت العقل وتكون اخته لا تفعل الا ما يريد منها ولا تحب الا ما يحب وهذا تاويل قوله تع فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين لان العقول يعلمون مما علمهم الله من امتثال الجميع لاوامره واجتناب جميع ما نهي عنه لا انها تنقلب عقلا فيكون اللوح المحفوظ هو القلم وفي الباطن ايض لو صح ما ادعاه كان علي هو رسول الله ص والى الان علي ع وصل مبلغ ما يمكن له بالفعل الا ان العقل الذي هو القلم غير النفس التي هي اللوح المحفوظ ورسول الله ص غير علي ع والنفس الناطقة القدسية في الجزئي كزيد اذا كملت فكان ما بالقوة فيها بالفعل كانت اخت عقله كالكلية في الكلي الا انها هي عقلية كما زعم المص من ان العقل لا وجود له وانما الموجود النفس اذا كملت كانت عقلا كما يأتي في كلامه فان من قال بهذا فهو صادق في حق نفسه وكيف لا يكون العقل غير النفس وسيد العارفين امير المؤمنين ع قال ان النفس اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلت واشارت وهذه الكاملة لم يجعلها هي العقل وقال اذا كملت وشابهته وقال ع في رواية كميل الاولى بعد ذكر جميع النفوس والعقل وسط الكل يعني انه لب النفوس الاربع وهو هنا هو صريح في انه غيرها واما قول المص متحدة بالبدن الى آخر صريح في ان المراد منها جسم العنصري وهي النباتية لا غير وان اراد بالاتحاد السريان احتمل تناول الحسية لانها شعلة من نفوس الافلاك وقد ذكرنا ذلك وهو ان البدن سافيه الدم والدم متعلق بالعلق التي في تجاويف القلب اعني الجسم الصنوبري في الجانب الايسر منه اكثر كما يشير اليه المص بقوله بجنبها الايسر والعلق متقوم ببخار اصفر حامل للحرارة الغريزية بابخرته لان الابخرة مركبة من جزء من الحرارة النارية وجزء من الرطوبة الهوائية وجزئين من البرودة المائية وجزء من اليبوسة الترابية فامتزجت الاجزاء الخمسة من العناصر الاربعة بالطبايع الاربع وبكسر الافلاك والقاء اشعة الكواكب حتى نضجت الاجزاء نضجا معتدلا وتلطفت بالطبخ حتى ساوت الاجزاء في اللطافة والاعتدال فلك القمر فاشرقت نفسه على تلك الاجزاء فتحركت بالحركة الارادية ولذا قال ع قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك وهذه هي النفس الحيوانية الحسية ولا تكون عقلا لانها اذا فارقت تلك الابخرة رجعت الى نفس الفلك فامتزجت به كامتزاج قطرة الماء بالبحر وهو قوله ع فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فينعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فان كان يعتقد ان امير المؤمنين ع كان عارفا بالنفس فكان كلامه كلها اخطاء وقوله تصير عقلا محضا هو صورة نوعها فيه ما قلنا فان العقل لا يكون صورة نوع الاجسام المتحدة بالعنصر بل صورة نوع الناطقة القدسية التي هي من المفارقات بذاتها قال واما المفارقات المحضة والصور المجردة ففيها كلام آخر يعرفه الموحدون المكاشفون من ان لا وجود لها بحسب انفسها وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الاحدية وهي صور ما في علم الله تع وحجب الالهية وسرادقات عظمته ولو لم تكن هذه الحجب النورية لاحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والارضين كما ورد في الحديث فله سبحانه شئون الهية ومراتب نورية ليست هي من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله تع لانها صور ما في القضاء والقدر الربوبي

وجزئين من ا بكرد



# الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

**اقول** ولما المفارقات المحضة يعني الخالصة احترازاً عما فيها اقتران ولكنه يخرج النفوس وان كانت مفارقة بالذات لانها
مقارنة بالافعال والافعال عنده تتحد بالذات فتخرج النفوس عن المفارقات المحضة والقياس على قاعدته انها تدخل في المفارقات
المحضة لان الافعال اذا اتحدت بالذات كانت بحكم الذات فتكون افعالها مفارقة بالذات كالذات وان اقترنت بالعرض فالحكم
للذاتي لا العرضي فاخراجها لا يصح على قاعدته ولا على قاعدتنا ويريد بالصور المجردة الصور العلمية وهي في علمه الذي هو ذاته ولا
يصح هذا الكلام سواء جعل الصور في علمه الذاتي لانها في ذاته ام خارجة عن الذات لازمة له معلقة بها تعلق الظل بالشاخص
يعني ان هاتين المفارقات المحضة والصور المجردة فيها كلام اي لها توضيح لغامض سرها يعرفه من عرف الله سبحانه ذلك
ولاشك ان ذلك من الاسرار الا انه لا يعرفه الا المكاشفون ويعني بهم الصوفية فليس بصحيح وانما يعرفه من عرفه الله وهم
المعصومون ع ومن اقتصر على الاخذ منهم ثم انه بين تلك الاسرار على ما عنده وعند اصحابه الصوفية فقال من ان لا وجود لها
بحسب نفسها وذواتها وانها مطموسة منغمسة في بحر الاحدية ويريد ان الوجود المنسوب اليها ليس وجودها وانما هو وجود الحق سبحانه
وتعالى فهي الله بلا هي كما يقول هو واتباعه واضحاً انا الله بلا انا لانه مبني على القول بوحدة الوجود وانما قال انها مطموسة
لان تشخصاتها موهومة مثل خط المهر في القرطاس فانه ابيض لا نه جزء من القرطاس وانما تميز انه خط بتحديد المداد من المهر
فالخط الابيض ذاته مطموسة في القرطاس ولا شك ان هذا هو وحدة الوجود لان القرطاس والخط الابيض من المهر شيء
واحد والمداد المحدد للخط ولهذا قال منغمسة في بحر الاحدية قال في كتاب السير مرتبة الاحدية هي المرتبة المستهلك فيها
جميع الاسماء والصفات وتسمى جمع الجمع انتهى وقال عبد الكريم الجيلي في كتابه الانسان الكامل والاحدية عبارة عن
مجلى ذاتي ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات
الحقية والخلقية انتهى وهذا تفسير الصوفية للاحدية والمص الظاهر من كلامه هنا وغيره انه يريد ما ارادوا من انه اول تجل
للذات البحت ع ما تجلت بذاتها فيه من غير فعل ولا ارادة واعلى مظاهرها هو الالوهية وهي عندهم جميع حقايق الوجود
وحفظها في مراتبها قال في الانسان الكامل واعني بحقايق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق والخلق انتهى
والاحدية عندهم اعلى الاسماء التي تحت هيمنة الالوهية فيريد المص بانغماس تلك المجردات ان ذلك المظهر الذاتي اي بالذات
من غير فعل ولا ارادة غير العلم الذاتي كما مثلنا بالقرطاس وهو الاحدية وان تلك المفارقات المحضة منغمسة فيه كانغماس
الخط الابيض من المهر في القرطاس والاحدية وما فيها بعد مرتبة الالوهية وهي بعد مرتبة الذات ووجود الكل نفس وجود
الذات اذ الكل ازلي والكل واجب بوجوب الذات وان هذه المفارقات المحضة لم تدخل تحت كن وهي صور ما في علم
الله فيلزمه في كلماته مفاسد منها ما يلتزمها ويرى انها مصالح لا مفاسد وانها مذهب ائمته ع ومنها ما تلزمه من غير
شعور فمن الاول القول بوحدة الوجود ومنها انها اشياء غير الله تعالى معه وانها غير مجعولة بل هي لوازم الذات وشؤونه
ومنها انها متغايرة متمايزة غير مغايرة لذاته وانها خارجة عن ذاته لان رتبتها بعد رتبة ذاته وانها صور علمه الذي هو
ذاته وانها معلقة بالذات تعلق الظل بالشاخص وان وجوداتها من سنخ وجوده وامثال هذه المفاسد وكلها مما يلتزمها
ومما يلزمه فيها وفي امثالها ما ذكرنا فيما تقدم كثيراً من ذلك ان القول بوحدة الوجود نقل علماء الشريعة الاجماع الكاشف
عن دخول قول المعصوم ع صاحب الشريعة على الكفر القائل به مع ما دلت الاخبار الصحيحة على ذلك ومع بطلان الوعد و
الوعيد والثواب والعقاب بل اصل الجنة والنار وبطلان النظام ومن ذلك تعدد القدماء وان الاشياء قديمة وهي لوازم
الذات واثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع او الافتراق وان شؤون
الذات ليست مع الذات في رتبتها فاثبات القدم لها تناقض اذ القديم هو الذي لا يسبقه غيره ولا تفقد في رتبته قبله وكذا
ان كانت متمايزة غير مغايرة للذات البسيط الاحدية المعنى وكذلك كونها خارجة عن ذاته وكذا في كونه صور علمه الذي
هو ذاته وانها معلقة بالذات وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته من سنخ وجوده اذ هذا كله هو المعروف من خطاب
صاحب الشريعة الذي امره الله ان تبليغ المكلفين ما ارسله به فان كان قول هولاء حقاً فما بلغ رسول الله ص رسالة ربه
لانه خاطبهم بغير ما اراد الله من امره ونهيه وما اشرنا اليه من مراد المص هو مثل قوله فله شؤون الهية ومراتب نورية سا:

هي

# الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

هي من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله فاذا ثبت شئون ومراتب نورية ليست من افراد العالم ولا مما سوى الله تع وهي كثيرة
متعددة متغايرة وليست هي سواء كان نعم متعددا ومتغايرا وقوله لانها صور ما في القضاء الالهي والعالم الربوبي يريد
ان المفارقات المحضة هي صور العلم والحكم الالهي ويريد بالعلم القديم والحكم بالرضا والعناية على ما يريدون ههنا ويرجع
محصل كلامه على معنى ما ذكرنا مما الافائدة في اعادته قال وتلك الصور هم المهيمون الذين لم ينظروا الى ذواتهم قط لفنائهم
عن ذواتهم واندكاك جبل انياتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية للنور الاول باقية ببقائه لا بابقائه وليست هذه الرسالة
ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف والمقصد ههنا الاشارة الى حدوث الاجسام وصورها وقويها واما العقل
فلم يثبت وجوده عندنا والمتكلمين انكروه فلا حاجة بنا الى ان نتكلم في حدوثه اقول يشير الى ان تلك الصور العلمية
ملائكة هيمهم انوار جمال الله وحبه حتى انهم لم ينظروا الى ذواتهم بل قصروا انظارهم على النظر الى جماله فهيمهم حبه عن
ذواتهم وفنوا عنها وهذا الى ههنا كلام صحيح وظ كلامه الاول يخالف هذا حيث قال من انه لا وجود لها بحسب نفسها وذواتها
مطموسة منغمسة في بحر الاحدية لانه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها بل هي ممتزجة بالانوار الاحدية وليس كذلك وانما
فنيت في تلك الانوار فناء وجدان لا فناء وجود وان اراد بقوله بحسب نفسها بمعنى عند انفسها فحسن الا ان العبارة
انما تدل بمعونة باقي الكلام وانما وجهنا عبارته هذه فيما سبق على غير ما تحتمله من الصحة لانه هو المعلوم من مذهبه
فحملناها على مذهبه لا على ما تحتمله وقوله واندكاك جبل انياتهم مع كونهم اشعة واضواء عقلية ان اراد بالاندكاك الفناء اصلا
فهو غلط وكل من قال بالفناء من الصوفية فقد غلط لان الفناء الذي يتحقق به كمال وصول العبد هو ان يبقى من انيته
ما يصلح به شعوره ما يكون به غير ناظر الى نفسه ويكون به ناظرا الى ربه واما الذي يريدونه فهو في الحقيقة عن نفسه
فهو اغماء لا يحس بشيء لا بنفسه ولا بغيره ولا بربه ولهذا حكم اكثر الفقهاء ببطلان وضوئه ولو كان ذلك وصولا لما انتقض
وضوئه وروى ابن حمزة من علمائنا نقض الوضوء بالاغماء عنهم ع وذكر للصادق ع من اهل هذه الطريقة وان الرجل
منهم ليصعق حتى يقع فقال ع ما بهذا امروا واما الفناء المحمود فهو ان يشعر بربه الا انه كالذي في النار وكما قال الص ع
في وصف الصادقين قال ومثل الموصوف بما ذكرنا ان يكون كمثل النازع روحه ان لم ينزع فماذا يصنع بما ذكره بعض
منهم عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل الا ان الوصول ليس هو الفناء في الله وانما هو البقاء بالله وهو رد
منه على القائلين بالفناء ولكنه لم يرد ما نريد من ان الواصل هو من وجد الله لا غير وانما يريد ان الواجد والموجود
والوجدان شيء واحد ولهذا يقولون هو واصحابه انا الله بلا انا وكذبوا وانما هم حمير من ساير خلق الله الذين اصمهم
وكلامهم انكر الاصوات بل الواصل من لم يجد بالوجدان الذاتي الا الله وله جهة بها يجد عرضية كالناظر في المرآة الى
وجهه فانه يرى الزجاجة بالعرض واذا نظر الى صفاء زجاجة المرآة فانه ينظر وجهه بالعرض ولم يصل احد من حمير الصوفية و
واتباعهم الرعاع اتباع كل ناعق مثل ما وصل رسول الله ص ليلة المعراج من مقام او ادنى ولا فني احد كفنائه وبقي من
انيته جهة عرضية بها سمع الخطاب ورد الجواب فقد اشار الص ع الى ما قلنا كما رواه في الكافي قال ع الى ان قال وكان كما
قال الله قاب قوسين او ادنى قيل ما قاب قوسين او ادنى قال ما بين سيتها الى راسها قال فكان بينهما حجاب يتلألأ
يخفق ولا اعلمه الا وقد قال زبرجد الحديث والمراد بالحجاب والله اعلم انيته وقوله يتلألأ يخفق اي باضطراب يكاد يفني من سطوات
الانوار ولم يقل ليس بينهما او فني اصلا بل قال باضطراب واما التشبيه باندكاك الجبل لموسى ع فهو تشبيه مطابق من جهة المعنى فان جبل
موسى لما تجلى له النور تقطع فكان ثلثه ذرا وهو الموجود في الهواء بين الارض والسماء وثلث منه ساخ في البحر وثلث ساخ في الارض
وهو يهوي الى الساعة كذلك الانية اذا دك جبلها فذهب ثلثه في هواء الروح وثلثه في بحر النفس وثلثه في ارض الجسد في الجهات الثلث بقي منه
ذرو وهو بقية الشعور الذي اشرنا اليه وكونهم اشعة اشارة الى استمدادهم وافتقارهم وكونهم اضواء لانهم يمدون من دونهم من فاضل
انوارهم وكونهم اضواء عقلية ظ وقوله للنور الاول يريد انهم انوار للحق تعالى اي لذاته كما هو المعروف من مذهبه وهو باطل لاستلزامه التشبيه
بمثل الشمس والقمر والسراج وما اشبهها تعالى الله عن ذلك وقد ورد النهي عنه عنهم ع وانما المراد انهم انوار لفعله اي اثار منيرة وقوله
باقية ببقائه لا بابقائه هذا ايضا باطل لاستلزامها الاستغناء بانفسها وان كانت منبعثة اذ كان غير مجعولة بل هي من اللوازم الذاتية

# الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

وانّما هي جواهر منيرة احدثها الله بفعله ولم تك قبل احداثه مذكورة بذكرها وانّما تبقى بابقائه وامداده لا كما يقول العادلون بالله لا تسئلوا م
استغناء غير الله عن الله تعالى ودعوى انّهم ليسوا غير الله باطلة لما بيّنا سابقا وقوله ليست هذه الرسالة مما يسع فيه بيان هذا المطلب
الخ يشير به الى انّ بناء هذه الامور قد اشبعنا فيه البحث في كتابنا الكبير والّذي ذكر في الكتاب الكبير لا يزيد على ما ذكر هنا في بيان كونه المفارقات
المحضة وانّما اطال في ذكر صفات افعالها مثل انهم لا يغفلون عن ذكر الله مستغرقون في انوار رحمانية مستحقرون بذكر الائمة واضداده و
امثال هذه وليس في هذه بيان زيادة مطلب على ما هنا فراجع تجد وقوله واما العقل فلم يثبت وجوده صحيح في حقه وحقهم فانهم لو
ثبتت لهم عقول لما قالوا ولما انكروا لما اثبته الله وصاحب الشريعة صلى حيث الله يقول افلا يعقلون ويقول انّ في ذلك لذكرى لمن كان له
ما قالوا م قلب او القى السمع وهو شهيد وايات الكتاب واحاديث ائمة الاطياب مثل ما في اوّل الكافي والبحار وغيرهما الا تكاد تحصى كلها صريحة في اثبات
كيف يثبت م العقول لجميع المكلفين وايضا عقل الكل للانسان وانه غير نفسه الكل وهما اللوح والقلم ويعترف بانّ الانسان الصغير انموذج من الكبير و
كلّ ما في الكبير يوجد مثاله وصورته الجزئية في الصغير ويستشهد على مطالب كثيرة بقوله عليه السلام على قول كثير من العلماء اتحسب انك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الاكبر وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر ولا يثبت لغيره عقلا فينبغي ان يثبت لغيره وان لم يثبت لنفسه اما
لغيره فللدليل الذي يعترف بصحته ولما هو فلاعترافه على نفسه وايضا اذا كان ينفي الطفرة في الوجود ويقول انّ النفوس من النفس الكلي والارواح
من الروح الكلي والنفس الكلي من الروح الكلي والروح الكلي من العقل الكلي فان كانت النفوس الجزئية من العقول الجزئية تثبت لنا عقولهم
وان كانت من النفس الكلية لم تكن عقولا كما لم تكن النفس الكلية عقلا بالطريق الاولى وان كانت من العقل الكلي تثبت الطفرة في الوجود
ولم يشبها هو وقد دلّت الروايات على انّ الله سبحانه خلق الف الف عالم والف الف آدم نحن في آخر العوالم وآخر الآدميين وكل ادم له ذرية
من نوعه فالاول هو المشية الكلية واولاده المشيات الجزئية كل مشية يتعلق بفرد من الخلق لا تصلح لغيره والثاني هو النور المحمدي صلى
اربعة و م وذريته انوار الانبياء مائة وعشرون الف نبي عليهم السلام والثالث ارض القابليات المسماة بارض الجرز وبالبلد الميت وبالزيت الذي يكاد
يضيء ولو لم تمسسه نار وذرياته قابليات من هو دون محمد صلى والدكا الانبياء عليهم السلام وتطلق الدوام على الثاني ومرة على الثالث والرابع عقل
الكلي وهو النور الابيض والقلم وذرياته العقول الجزئية لا النفوس والخامس الروح الكلية وهو النور الاصفر وذريته الارواح الجزئية
والسادس النفس الكلية وهي النفس الكلي واللوح المحفوظ وهو النور الاخضر وذريته النفوس والسابع طبيعة الكل وهو النور الاحمر و
ذريته الطبايع الجزئية وهكذا الى آخر العوالم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وهذا من دليل الحكمة وهو الحجة القاطعة لاولي
فاعدة الافئدة فافهم قال الفاعل المباشر للتحريكات في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة وهي مبدأ كل حركة بالذات سواء كان باستخدام النفس
اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية كحركة الحجر الى فوق او بغيرهما كما في المسمات في الطبيعة فالحركة بمنزلة شخص روح
الطبيعة اقول الفاعل المباشر للتحريكات ان اريد بالمباشرة الملامسة اي ملاصقة الفاعل للمفعول فلو قلنا بانّ الطبيعة غير الحركة
فقوله متجه وان قلنا انّ الطبيعة هنا هي الحركة فانّ معنى ذلك انّ طبيعة المفعول هي الانفعال الذي هو قابليته هو الحركة اي حركته
لقبول تاثير الفاعل وان اريد بالمباشر المؤثر للفعل لا المؤثر للانفعال فالفاعل هو المؤثر القريب هو الملك الخلاق باذن الله تعالى
كما هو ثابت في المذهب ودلّت عليه الاخبار كما روي عن الصادق عليه السلام ما معناه انّ النطفة اذا وقعت في الرحم ارسل الله الملكين خلاقين
يفتحان ل يقتحمان بطن الامرءة من فيها فيقولان يا ربنا نخلقه ذكرا ام انثى فيامرهم ثم يقولان شقيا ام سعيدا فيامرهم بما يريد والى نحو هذا
اشار بقوله تعالى عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يصحّ ان يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة ولو على فرض
كونها غير الحركة الّا على راي الدهرية او على راي هذه الجماعة من انّ الفاعل هو المفعول كما صرّح به في اتحاد المعقول بالعاقل والمفعول
بعينه م بالفاعل قال الملّا محسن في الكلمات المكنونة كما تقدّم من قوله ذات اسم الباطن بعينه هو ذات الاسم الظاهر والفاعل بعينه هو
القابل فالعين الغير المجعولة عينه نعم فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة و
الكثرة نقوش فصحّ انه ما اوجد شيئا الّا نفسه وليس الّا ظهوره انتهى واما على مذهب اهل البيت عليهم السلام فالفاعل ليس هو المفعول والطبيعة
التي نسبوا اليها الفاعلية ليست في الفاعل وانّما هي في المفعول والمفعول لا يخلق نفسه الّا على راي هذا الخلق المنكوس الّا ان اراد
بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول للايجاد فتصح نسبة الفاعلية الى القابلية كما قال تعالى فيكونوا بعد قوله كن وقوله سواء كان
استخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بقسر قاسر كما في القسرية قد قدّمنا عليه انّ الطبيعة غير النفس فيكون اذ ذاك النفس



# الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

في نفسها غير متحركة لان المتحرك هو طبيعتها الا هي وهي غير طبيعتها فينقض عليه حدوث النفس لان ذراتها فانه سائلة لذاتها فيكون المكون غير متعلق بها وانما تعلق بمقاديرها ونظمها وهي حركات في اوضاعها الا في ذراتها فهو قول بقدم الاجزاء التي لا تتجزى او ثبوتها وقد قدمنا ان القسر لا يتحقق في الكون على جهة الواقع والحقيقة اصلا كما حققنا في الفوائد وفي شرحها وانما وجوده في العالم كله صوري اذا كان الفاعل مختارا او الفعل احدثه الله بنفسه اي نفس الفعل بالاختيار والمفعولات كلها اثار الفعل وتاكيداته كلها بحسب اخر تكون مختارة بموجب دليل الحكمة والقسر ليس له مبدء والموجود مما يصدق عليه الاسم ظاهرا انما يرجع الى العسر والحرج والضيق التي جرت احكام الملة السمحة السهلة على نفيها لان الله سبحانه يريد لعباده اليسر ولا يريد بهم العسر فما جعل عليكم في الدين من حرج واستخدام النفس لصفتها في التحرك موجب لتبدل الحركة بل والمتحرك اعني الطبيعة وهي صفة المستخدم وتجدد الصفة لا يستلزم تجدد الموصوف ما لم تكن متجددة به وتحريك القاسر لو ثبت لا يستلزم تجدد المقسور والتشبيه بحركة الحجر الى فوق لدافع قوي القسر القاسر مبني على الامر المتعارف عند عوام الناس والا فالحجر في صعوده مختار الا ان اختياره ناقص ثم نقص الدافع لان الصعود ممكن في حقه الا ان النزول ارجح لان الله سبحانه وكل به ملكا ينزل به الى حيث امره الله عز وجل لحكمة حمل الانسان وجعل شهوة الحجر تابعة لميل الملك الموكل بالعضو الدافع الى ان ينتهي ميله الى الصعود وهو مقدار ما امره الله عز وجل به فاذا انتهى ميله وارتفع نزل الملك الموكل بانزال الحجر الى اسفل فامكان الصعود من الحجر من نوع امكان النزول منه وانما ترجح النزول لحكمة حمل الانسان وهذا الكلام الذي ذكرته في بيان هذا السر الاعظم والطلسم المبهم نبهوا عليه ائمة الهدى عليهم السلام وعرفه اولوا الالباب فقد وما اكثر من ينكره لقصور عقله عن نيله وقوله كالمسميات في الطبيعة يعني غير الحركة الارادية والقسرية الطبيعية وقد سمعت الكلام في ان كل حركة ارادية بمعنى ان شاء فعل المتحرك وان شاء ترك الا ان الارادة مختلفة بالنسبة الى افراد العالم في الشدة و الضعف كل شيء ارادته واختياره بنسبة مرتبته من الوجود ولاجل هذا انكر اكثر الافهام الاختيار والارادة فيما سوى الحيوان لانهم يطلبون من اختيار الجمادات وارادتها مثل اختيار الانسان المكلف وارادته ولم ينظروا في كل شيء بحسبه فلذا فاتهم اكثر الاسرار والحقايق وقوله فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة هذا على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية صحيح **قال** والذي استشكله بهمنيار موافقا للاستاد في النفس من انه كيف استحالة الطبيعة محركة للاعضاء خلاف مقتضاها ولا رعشة عند تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة انما ينحل اشكال بان الطبيعة المسخرة للنفس طوعا التي هي قوة من قواها تستخدمها وتفعل بتوسطها افاعيل البدن غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد بل مرتبة من مقدمات النفس والتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا وانما يقع الاعياء والرعشة في المرض والعناد وغير ذلك بسبب تعصي الثانية عن النفس دون الاولى فللنفس طبيعتان مقهورتان احدهما منبعثة عن ذاتها و الثانية لعنصر البدن تستخدم احديهما طوعا والثانية كرها **اقول** انما ذكر اشكال بهمنيار لانه لما نسب الحركة الى الطبيعة ذكر الاشكال وهو انه كيف تكون الطبيعة محركة الاعضاء ومقتضى الاعضاء وساير الاجسام السكون فتحركها ومقتضاها السكون ولا تقع رعشة وهي الحركة المركبة من حركة غير مستقرة تامة من سكون غير مستقر تام لان الذي ينبغي ان يحدث من مقتضى الطبيعة وهو الحركة ومقتضى النفس في محبتها سكون الاعضاء طلبا للراحة لان النفس مع تحرك الاعضاء كحال الماشي والعامل تحتاج الى التبديل من الامزجة عند التحليل ويحصل لها تعب بخلاف حالها في النوم والسكون اي تحدث رعشة عند تجاذب مقتضى الطبيعة ومقتضى النفس وتصادمها فقال المص في حل الاشكال ان الطبيعة المسخرة للنفس طوعا بمعنى الباعثة لها على تحريك الاعضاء الا على نحو الضد لانها طبيعتها وطبيعة الشيء قوة من قواه فهي قوة من قوى النفس وقوة الشيء لا يغيره لانها عبارة عن ميله او عن باعثه الى الميل وهو محبته الى الميل فهو باختياره فهي تستخدم النفس وتفعل الطبيعة بتوسط النفس او بالعكس على اختلاف المقامات والمراتب تفعل افاعيل البدن هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وطبايعه سارية في اعضائه فان تلك غير هذه بالعدد وان كانت الثانية تركبا للاولى والاولى روحها فان الاولى مرتبة من مقامات النفس واول تنزلاتها واما التي في الجسم اي البدن وهي التي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه لانها الطبيعة نباتية نامية واختيارها ضعيف لا يحسن في مقام اختيار الحيوان والاولى حيوانية حسية فلكية و

شانها



# الكلام في بيان تحقيق كلّي الطبيعي

شانها الحركة والنفس شانها الحركة فلا يكون بينهما في التحريك وبين النفس تجاذب وتدافع فلا تقع بمقتضاهما عشر لعدم التنافي
وانما يقع التنافي بين النفس في مقتضاها وبين الثانية ومقتضاها فتقع الاعيان في الاعضاء عند مصادمة الدافع للماسك وبالعكس
والرعشة لاجتماع الحركة والسكون وتداخل اجزائهما والمرض لمصادمة الدافعة للجاذبة والماسكة للهاضمة وبالعكس لسبب تعصي الثانية
عن طاعة النفس لان النفس اذا استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء وعارضتها الماسكة او الماسكة لحفظ المزاج وبقائه وعارضتها
الجاذبة او الدافعة والهاضمة اصلاح الكيموس او الكيلوس وعارضتها الجاذبة او الماسكة حدث المرض والفساد فللنفس طبيعتان
مقهورتان تحت سلطنتها احديهما طبيعة ذاتية شانها كشان النفس منبعثة عنها لانهما معا فلكيتان متحركتان بالذات وثانيها
لعنصر البدن نباتية نامية منبعثة من الهاضمة تنسب الى النفس لكونها من القوى الحاملة لها في بيت من بيوت النفس فالنفس تستخدم
الاولى طوعا من الاولى واختيارا لما اختارت النفس لانها صفتها الموافقة لها في المقتضي وتستخدم الثانية كرها
على الظم لكون شانها السكون وهو غير شان النفس واما على الباطن فتستخدمها طوعا الا انها لكثافة ذاتها وضعيف
نورانيتها تكون بطيئة فتثقل على النفس لسرعة حركة النفس فلذا قيل مكرهة وهي مطيعة لكنها ليست من السابقين **قال**
تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الاول ان حركة الفلك طبيعية وان نفسه منطبعة والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف
النير ان ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخص متفاوت في النشآت الثلثة وليست للفلك نفس
مجردة بل له نفس حيوانية خيالية حاكية لصورة عقلية متشبهة بها متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور كما ان طبيعة الفلك
متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشاخص لكن طبيعة الفلك ونفس الحيوانية بقوتها العلمية واثرتان هما الكائنات
لتجددهما وسيلانهما وله كلمة باقية عند الله ثابتة في علمه لقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق **اقول** مراد الفيلسوف يوهم
ظاهره موافقة كلام المص من ان الطبيعة هي الحركة الذي الطبيعة وهي التي تنشا منها حركة ذي الطبيعة لان الحركة هي نفس الطبيعة
كما رجحناه بدليل الحكمة وذلك ان قول الفيلسوف ان حركة الفلك طبيعية منسوبة الى طبيعة الفلك فهي ناشية عنها وقوله ان نفسه
اي الفلك منطبعة فيكون لنفسه طبيعة ولطبيعة حركة وهذا موافق لراي المص والذي اراه ان الكلام الفيلسوف كما يحتمل
كلام المص يحتمل انه اراد بطبيعية معنى ذاتية كما نقول وذلك ان الفلك حركته هي حركة نفسه ونفسه حيوانية حسية و
والحيوان طبيعة هي الحركة ولهذا كان بفتح التاء اشعارا بان وضعه لذي الحركة كما قيل في الطيران والغليان والنزوان فالحركة
ليست صفة للطبيعة وانما هي صفة لذي الحركة والمتحرك الذي طبيعة الحركة كالنفوس والارواح يقال له تحرك بطبيعته يعني
من شانه التحرك والذي طبعه الحركة لا يراد منه ان فيه طبيعة غيره وغير حركته بل الحركة هي طبعه ونفسه منطبعة اي نفس طبيعية
يعني ليست ناطقة قدسية وانما خلق الفلك بطبعه متحركا ولذا قال المص وليست للفلك نفس مجردة يعني الناطقة وقول المص
والذي يظهر لنا بالبرهان الكاشف النير الخ مثل ساير اقواله فيما يدعيه فيقول ان اراد ان الفلك نفسه هو طبيعته وهو نفسه فالحركة
من الجرم انبعث من غير تعدد لا في الخارج ولا في نفس الامر وان كانت متعددة في الذهن لتعدد المفهوم كما هو ظ كلامه ان ذات
الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخص فيكون قوله متفاوت وفي النشاة الثلث ان الفلك في نشاء النفوس
تشخص بنسبتها في اللطافة وفي هذه النشاء التشخص بتشخص الاجرام وفي النشاة الطبيعية يتشخص بتشخص الطبيعي اللطيفة التي بمنزلة
اجسام الاخرة والافلين لا شيء واحد يتطور في كل نشاة بطورها فهو باطل لما ذكرنا سابقا ان صنع الحكيم تع في كل شيء على نمط
متشابه وهو سر قوله تع وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وقول الرضا ع قد علم
اولوا الالباب ان الاستدلال على هناك لا يعلم الا بما ههنا ونحن نجد انفسنا غير اجسادنا وغير طبائعنا ونجد لب اللوز ومنه
غير نفله ونجد الاشجار نفوسها النامية النباتية غير خشبها واذا يبس الخشب فهبت نفسه وبقي الخشب كالميت من الحيوانات ولم
نجد في شيء العالم الا وله نفس قام بها وجرم تقومت به نفسه فلو صح اتحاد الفلك ووحدته وجد له مثل سبحان من لا مثل سبحان
من لا مثل له قال الرضا ع ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده وان اراد ان الثلثة
جرم الفلك وطبيعته ونفسه كلها من نوع واحد او من جنس واحد كنفس الفلك وطبيعته وجرمه ليس منها شيء مما في الفرس
مما في النخلة ومما في الانسان وبالعكس بل من نوع الافلاك كما انها في الانسان من نوعه لا من نوع الشجر ولا من نوع الحيوان

# الكلام في بيان تحقيق الكلي الطبيعي

وهكذا فهذا في الظ صحيح لكن الفلك لا يختص بهذا التخريج بل كل الاشياء هكذا فلا فائدة في خصوص ذكره وايض لا يحسن تعقيبه لو كان المراد هو الفرض الثاني بقوله والتشخص متفاوت في النشأة الثلث لانه لا ينطبق الا على الاول وقوله بل له نفس حيوانية خيالية اي مدركة للحيوان كما للحيوانات العجم وكلامه هذا بان له نفسا الا انا في اتحادها فلا ان يقول له نفس هي طبيعية و جرمه حاكية اي مشابهة لصورة عقلية اي لنفس الانسان فانها عنده صورة لعقل كامر متشبهة بها في صفاتها الا انها عرض لنفس الانسان لقوله متشبهة بها في تحريكها وفي ادراكها للصور متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور لانها مركب لنفس الانسان واعلم ان العارفين اتفقوا على ان العالم الصغير اعني الانسان طبق العالم الكبير فيه جميع ما في الكبير ففي الكبير عرش وكرسي وسبع سموات فيجب ان يكون في الصغير كذلك فقالوا بينهما فالعرش في الصغير هو قلبه والكرسي فيه نفسه والعقل فيه اي تعقله فلك زحل والعلم فيه فلك المشتري والوهم فيه فلك المريخ والخيال فيه فلك الزهرة والفكر فيه فلك عطارد والحيوة فيه فلك القمر فالافلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من الانسان وما في الانسان مثل ما في الافلاك لانها كلية بالنسبة الى الانسان ولان الانسان خلق من عشر قبضات من اشعة الافلاك التسعة والقبضة العاشرة من العناصر فالاصل هو الافلاك وما في الانسان فرع من اشعته وذلك لان الله تعالى امر كلمته فقبض من كل فلك من الافلاك التسعة قبضة كما ذكروا والقبضة العاشر من العناصر الاربعة لمادة جسده لكن لتعلم ان كل قبضة من الافلاك ياخذها كلمته من نفس الفلك للروح ومن جرمه للجسد مثلا قبض من فلك المحدد القلب ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه فيكون مخ الدماغ من جرم فلك زحل والتعلق المتعلق به كاشراق نور الشمس على الجدار من نفس زحل وهكذا الجميع ومثال القبض للنفوس من نفوس الافلاك مثل ما اذا وضعت المرآة في نور الشمس فانه ينعكس عن المرآة نور من دون ان ينقص النور الذي في الجدار والارض واما قبض الاجسام فحيث دارت الافلاك والقت اشعتها بواسطة الملائكة الحاملة القتها مصحوبة لابخرة مائية اثارتها فلك اربعة اجزاء تقريبا وترابية من الهباء المنبث في الهواء الذي يلي الارض فلكل جزء تقريبا فانحلت اليبوسة في الرطوبة بحرارة النزول واشعة الكواكب فوقعا ماء على الارض فاختلط به نبات الارض بان انحل منه جزءان في جزء من الارض فكان منهما النبات فكان منه الطعام فكان منه النطفة فكان منه الجسد ذلك تقدير العزيز العليم والحاصل ان جرم الفلك كجسد الحيوانات لان الحيوانات منه كما اشرنا اليه فقوله حيوانية خيالية صحيح حاكية لصورة عقلية ليس بصحيح وانما يحكى لصورة نفسية متشبهة بها الا انها ظاهرها متصلة بها كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور لان النور هو الشعاع الا ان يراد به كاتصال شعاع الشعاع به او كان لشعاع في جرم والشعاع منه فمن الشعاع الواقع عليه كالقمر والنور وان كان يستعمل في المنير ولا عيب في اطلاقه لكن المص لما كان لا يلتفت الى هذا نبهت عليه على نحو التنبيه لا على نحو الرد لان الخطب في هذا سهل وقوله كما ان الطبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشخص فيه ما تقدم من الكلام فان طبيعة الشيء عنده ليست مجعولة كما ان الظل ليس بمجعول لانه من اللوازم التي توجد بتبعية ملزوماتها وقد بينا ان هذه الامور كلها انما قالوا فيها بما سمعوا الا من علم بل كلها مخلوقة موجودة بايجاد غير ايجاد ملزوماتها وان كانت ملزوماتها مما يكون وجودها من تمام قابلية اللوازم فاتصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم كاتصال النور بالمنير وفي الحقيقة هي طبيعتان الاولى هي نزول ذي الطبيعة وكسره ومثاله للبيان اذا كان عندك دواء مركب من حار وبارد فانه يفعل بكل من الطبيعتين فاذا انحلا احلالا تاما حتى كانا ماء واحدا بذاتهما لا بماء غيرهما ثم عقد كان دواء واحدا بطبيعة واحدة يفعل فعلا واحدا وبهذا النمو تتحد الاجزاء المختلفة الجسمانية وتكون طبيعة واحدة وتكمن نفوس الاجزاء المختلفة المجردة في غيب تلك الطبيعة الواحدة اذ لا يمكن ظهورها مع اختلافها في محل واحد فاذا استنبط الحكيم الاجزاء المنحلة و اخرجها بالتربية حتى تمايزت ظهرت كل نفس في محلها وهذه طبيعة ذاتية اي ذات الشيء والثانية طبيعة فعلية وهي ابتعاثها الى الافاضة على الاثار المفعولات فهذه تكون قائمة بنفس ذي الطبيعة قيام صدور وهي في اتصالها بنفس الشخص كاتصال الكلام بالمتكلم مع قيامه بالهواء وكاتصال الضرب بالضارب بخلاف الاولى فان ابتعاثها للاستفاضة من المؤثر فهذه هي مطلوبة المص لو وجدها واما الثانية فتدل على الحدوث واذا فرض عروضها الذي الطبيعة والافلاك والاولى المطلوبة هي ماهيته

وهي

# الكلام في بيان تحقيق كلي الطبيعي

وهي قابلية وهي انفعاله ونريد بالماهية هنا بالمعنى الاول كما قد مر في ذكر الماهية والوجود لا بالمعنى الثاني هي في الشيء كالظلمة في نور السراج فان نور السراج كلما قرب من السراج كان اقوى نوراً واضعف ظلمة وكلما بعد قويت الظلمة وضعف النور كذلك حكم الشيء وطبيعته اذا انتسب الى مبدئه وقوله لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العلمية واثرتانها لكتان الخ هذا الكلام اذا اريد بالهلاك فيه والدثور عودها الى ما منه بدئت منه وامتزاجها به كامتزاج قطرة بماء النهر اذا وقعت فيه وهو صحيح وان اريد بالدثور الهلاك الفناء فليس بصحيح اذ ما دخل في ملك الله تعالى لا يخرج منه وانما استدرك الدثور والفناء بعد تشبيههما بالنفوس الناطقة للاشعار بان النفس الناطقة غير داثرة ولا هالكة مع انه ذكرها ووصفها بما وصف به نفس الفلك من الدثور والهلاك فان لم يرد ذلك كان استدراكه لا فائدة فيه واما قوة الفلك العلمية ففي فلك المشتري والخيالية في فلك الزهرة والفكرية في العطارد والوهمية في المريخ والتعقلية في زحل والحيوة في فلك القمر والوجود الثاني من الشمس كذا قاله بعض العارفين وانا اكتب هذا فيما كتبت حيث قربه قلبي استنادا الى اعتبارات فمنها قطعية ومنها ظنية متاخمة للعلم والمستند ما تشير اليه الاخبار وايضا قد ذكرنا نحن فيما تقدم ان الاشيا كلها من الذوات والصفات الماديات والمجردات من عالم الغيب من كل ما سوى الله سبحانه لا فرق عندنا بين المفارقات المحضة وبين الجمادات كلها بنسبة واحدة في الافتقار الى الله سبحانه وفي احتياجها في وجودها وبقائها الى المدد فكلها عندنا مشتركة في التجدد والسيلان و ان اختلفت في سرعة التجدد والتبدل وبطئه وطول البقاء وقصره وقوله ولكنه باقية عند الله ثابتة في علمه معناه ظاهر وليس مختصا بالفلك بل هو شامل لكل شيء **قال** توضيح اكمالي اذا علمت ان لكل فلك محركا مزاولا ومحركا مفارقا هو الغاية في الحركة وان مباشر التحريك السماوي متجدد الهوية سيال الذات ظهر لك ان الدنيا دار فناء وزوال وانتقال والاخرة دار قرار وان هذه الدار وما فيها متعلقة الى دار الاخرة وان السموات مطويات والكواكب ساقطة وحركاتها واقفة وانوارها مطموسة فاذا قامت القيمة كورت الشمس وانكدرت النجوم ووقف الفلك عن الدوار والكواكب عن السيار وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه ولكن علم الساعة عند الله **اقول** قوله توضيح اكمالي اي توضيح يكمل به البيان اذا علمت ان لكل فلك محركا مزاولا وهو المباشر يعني به الطبيعة وهي عنده غير النفس للفلك اي غير مادته وصورته مع انه حكم عليهما مع نفسه بالاتحاد بالبرهان الكاشف لكنه لما كان فيه متكلفا من غير معاينة يعني انه نظر في ذلك بعقله وفهمه لا يدرك لا الغائب ولا الحاضر الا بمرشد فان كان غائبا كان مرشده مع الكتاب والسنة مع معرفة ما ضرب الله من الامثال وهي اياته في الافاق وفي الانفس وان كان شاهدا كان مرشده مع ذلك كله ما راى ببصره وبعض ما سمع وما ادركه بشيء من حواسه ولما كان المصنف انما يدرك ما تكلفه فهمه خالف مقتضى فطرته فهمه المتكلف فكان بمقتضى فطرته ناطقا بالتعدد فالمزاول هو المباشر وهو عنده هو الطبيعة وعندنا المزاول هو الملك والطبيعة آلة للملك والمحرك المفارق هو العقل عنده وعندنا هو الاسم البديع بالعقل او العقل الاسم البديع وقوله هو الغاية في الحركة يعني انه المطلوب بالحركة الناشية من الطبيعة عنده وعنده ايضا ان غاية الغايات هو الذات الواجب الذي ينتهي اليه كل طالب وهو منتهى المطالب عز وجل لان الخلائق عنده كلها تنتهي الى الوجوب الحق تعالى ونحن قد بينا ان هذا القول يلزم منه حدوث الواجب او وجوب الحادث على رايهم واما عندنا فلا يلزم على هذا الاحدوث الواجب تعالى فالغاية عندنا امر الله وهو يطلق على شيئين احدهما فعل الله تعالى اعني مشيته وارادته وابداعه والاشياء تنتهي اليه في العلة الفاعلية فهي قائمة به قيام صدور ونسميه امر الله الفعلي وثانيهما نور الانوار اعني الحقيقة المحمدية صلعم والاشيا تنتهي اليه في العلة المادية لان جميع مواد الاشياء من شعاع ذلك النور الانبياء ع من شعاعه و المؤمنون من شعاع شعاعه وهكذا الى التراب الطيب والماء العذب والكافرون من عكس شعاعه وشيعتهم من عكس ظلمتهم وهكذا الى الارض السبخة والماء الاجاج في علة الصورية لان صور جميع الاشيا من هيئاتها كلها لكل المؤمنين الى الارض العذبة والماء العذب وللكافرين من خلاف تلك الهيئات الى الارض السبخة والماء الاجاج فالاشيا كلها قائمة به قياما ركنيا وفي العلة الغائية لان ذلك النور لاجله خلق تعالى ما خلق قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك والعلة الفاعلية لا تتحقق الا بذلك النور فصاغ منهما المثال الفاعل مثل قائم المصاغ من الفعل من اثره اعني القيام فكانت علل الاشياء كلها هذه العلل الاربعة وكلها في الحقيقة المحمدية صلعم والدو ونسميه امر الله المفعولي قال ص ع في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك واما العقل فهو ينتهي اليها ايضا والى هذا الاشارة بقول الحسن العسكري ع كما في الدرة الفاخرة قال ع وروح القدس في جنان الصاقورة فذاق

من حدائقنا

# الكلام في بيان تحقيق الكلي الطبيعي

من حديثنا الباكورة والباكورة اول الثمرة والصاقورة هنا العرش يعني ان روح القدس اعني عقل الكل في الجنان التي سقفها
عرش الرحمن وهي التي غرسوها بايديهم ع اول من ذاق ثمرة الوجود فهو ينتهي الى ذلك النور واليه تنتهي المخلوقات كلها لانه كما سمعت
جميع العلل الاربعة ولا يصح ان يكون عقل الكل نهاية للاشياء الا انها نهاية اضافية لانه مسبوق بالخلق الاول والعقل غصن من
تلك الشجرة كما روي عنهم ع ان القلم اول غصن اخذ من شجرة الخلد نقلته بالمعنى فالقلم هو عقل الكل وشجرة الخلد هي ذلك النور الاكبر
الاعز الاعظم الاجل ولا يصح ان تكون ذات الحق تع نهاية للمخلوق وهو قول امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله
الطريق مسدود والطلب مردود ومراد المصنف مرادنا لانه يريد ان المحرك المباشر للافلاك وهو الطبيعة متجدد الهوية سيال
الذات فهو وما حركه حادث واما المحرك المفارق فهو الغاية والغاية لا تكون متجددة والا لكان لها غاية ويلزم التسلسل ونحن
نريد ان المنتهي والمنتهى اليه حادث ولا يلزم التسلسل لانها تنتهي الى الفعل المحدث اعني المشية والمشية جعل نهايتها الى نفسها و
اقامها بنفسها وقد نبه على ذلك للغافلين فقال خلق الله المشية بنفسها وخلق الخلق بالمشية فجعل الخلق منتهيا الى المشية وشاء
منتهية الى نفسها لانها ظاهر هي الحركة الايجادية والحركة الايجادية لا يحتاج في ايجادها الا الى حركة ايجادية وهي بنفسها حركة
ايجادية فلا يحتاج الى ازيد من نفسها فخلقها تع بنفسها وانت في جميع حركاتك لا تحدثها الا بنفسها ولكنك ما تفطنت في ذلك
حتى ان الفقهاء اجمعوا على ان المصلي يحدث الصلوة بالنية ويحدث النية بنفسها والا لزم التسلسل فانتهت المخلوقات الى الفعل و
الفعل الى نفسه وانقطعت سلسلة التسلسل فافهم وقوله اذا علمت ذلك ظهر لك ان الدنيا دار فناء لانها دار تكليف لا دار بقاء
فلما انزل تع الخلق الى هذه الدار لزمهم الاعراض والدواعي اذ لم يجعلها دار قرار بل ابتلاهم بالبلايا وامتحنهم للاختبار
فلحقهم من تلك الاعراض جميع الاسقام والامراض ومن تلك الاعراض الغنى والفقر ومن تلك الدواعي طاعة الملك الجبار ومعصية
السلطان القهار وجعلنا بعضكم لبعض فتنة وقصرت اعمارهم وطالت امالهم واختبروا في اعمالهم واموالهم ليعلموا انها دار زوال وانتقال
وضرب لهم الامثال وبين لهم ان الاخرة هي دار القرار فمن نظر الى تغير الاشياء في وقت وثباتها في وقت عرف ان الدنيا دار فناء
حيث وجد التغير في الاشياء بالامور الغريبة منها وان الاخرة دار بقاء حيث وجد ان الثبات للاشياء من نفسها اذا تخلصت من
الامور الغريبة فان فسادها من الغرائب فاما تم سبحانه في هذه الدار واقرهم فيما خلقهم منه ليتخلصوا من العوارض الغريبة التي
هي علة الطريق لاهل الاخرة ليأخذوا منها متاع السفر هم الى دار قرارهم ولم يخلقوا من الدنيا وانما مروا عليها لاجل المتاع فكل ما
فيها من خير وشر ينتقل الى الاخرة ليأخذوا منها متاع السفر التي هذه الابدان هي بعينها ابدان الاخرة كما قال ع وانما تنقلون من دار
الى دار وكذا جنة الدنيا بعينها جنة الاخرة ونار الدنيا هي بعينها نار الاخرة كما قال تع في جنة الدنيا جنات عدن التي وعد الرحمن
عباده بالغيب انه كان وعده ماتيا لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا فهذه في الدنيا ثم قال في هذه
بعينها تلك الجنة التي نورث من عبادنا في الاخرة وقال في نار الدنيا النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
فالغدو والعشي في الدنيا وهم يعرضون عليها في الدنيا غدوا وعشيا ويعرضون عليها يوم تقوم الساعة فالمعروض عليه واحد
في الدارين دار الدنيا ودار الاخرة وقال ص الدنيا مزرعة الاخرة يعني الزرع في الدنيا والحصاد في الاخرة قال ص من يزرع خيرا
يحصد غبطة ومن يزرع شرا يحصد ندامة وقوله وان السموات مطويات الخ اي يعرف بتجدد الاشياء وتبدلها ان السموات
مطويات كطي السجل اي الدفتر اي كما يطوى كاتب النبي ص الكتب واسمه السجل والمراد من طيها ومن تبديلها كشط ظاهرها
والا فهذه السموات في الدنيا بعينها هي سموات الاخرة كما ان جسدك في الدنيا هو جسد الاخرة وانما تصفى كما يصفى جسدك
والدليل عندك فانت الدليل لك على كل شئ وفي نفسكم افلا تبصرون سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق والكواكب ساقطة قال تع واذا الكواكب انتثرت لان الكواكب منها معلق في سلاسل ومنها مركب كالفص في الخاتم
كما قال ع والمراد بالمعلق بالسلاسل ما كان له فلك تدوير مركوز في ثخن الفلك فانه معلق بالنسبة الى مقعر الفلك ومحدبه
لانه في فلك التدوير معلق بين سطحي الفلك والمركب كالفص في الخاتم ما كان سطحه مماسا لسطحي الفلك فاذا نفخ اسرافيل
في نفخة الصعق وبطلت الحركات وانتثرت اشعتها التي هي صورها فاذا كان يوم القيمة كانت السموات ارضين للجنان والذي
يظهر لي ان اجرام الكواكب تبقى في مراكزها فهي في ارضي الجنان اعني السموات كالجبال في ارض الدنيا وانوار الكواكب مطموسة

الفساد في الاجساد وقوله وان هذه [illegible] روح فيها منتقلة الى الدار الاخرة لان هذه الدار ...

من كان تقيا اعني الجنة ... بكرة وعشيا في الدنيا هي التي نورث من عبادنا ع



# الكلام في بيان تحقيق كلّي الطبيعي

لرجوع انوارها الى الشمس ونور الشمس الى الكرسي ووقف الفلك اى الافلاك لانّه اراد بالمفرد الجنس عن الدوران بفتح الدال اى عن
الفناء نفسه بنفخة اسرافيل النفخة الاولى نفخة الصعق ووقف الكواكب عن السيّار بفتح الياء اى عن السير لفناء نفوس افلاكها
ونفوسها التي تسبّح بها في افلاكها امّا نفوس تداويرها او نفوسها هي اذ كلّ فان وذلك الفناء لا محالة كائن امّا فناء الجزئيات
فهو مقطوع بالوجدان وامّا فناء العالم العلوي عالم الافلاك ونفوسها فقد ذكر المصنف دليله من النجوم والسبيل واما قيام القيمة
والساعة عندهم ان دليله نصّ الكتاب المجمع على تاويله والسنة عن النبي صلى الله عليه وآله التي لا اختلاف فيها واما الدليل العقلي فلم يقم لهم دليل
عقلي على قيام الساعة الكبرى الا من حيث قيامه على حشر الارواح للجزاء على الاعمال واما على نفس قيام الساعة وعلى حشر
الاجساد فلم يقم لهم دليل عقلي على هذا وانّما يثبتونه من جهة الدليل النقلي من الكتاب والسنة واقول امّا الكتاب والسنة فحجة قائمة
وليس فوق الكتاب والسنة حجة ولا اوضح برهان منهما واما من جهة دليل العقل فيتوقف على ذكر مطالب يطول بذكرها الكلام
ولكن اذكر قليلا من ذلك ينتفع به اولوا الابصار والافهام وان كانوا مع كثرة توغلهم ما اشروا عليه ولم تصل عقولهم اليه فنقول
مبدأ الاشياء اعلى من كلّ شيء فبدأهم تعالى منه ليصلوا بمعرفته وطاعته الى اعلى درجات ما يمكن لكلّ واحد منهم ولا يكون ذلك الّا
بقبولهم باختيار منهم فخلقهم على الاختيار وكلفهم بما يوجب القيام به وصولهم الى اعلى الدرجات ولا يمكن التكليف بالاختيار الا بانزالهم
الى هذه الدار التي هي دار البلاء والاختيار فخلقهم ثم كلفهم ثم انزلهم اليها حتى كان منهم ما خلقهم له بما يسرهم له فلما قضوا ما أمروا
له ممّا خلقوا له من الاعمال نقلهم منها الى ما هم سائرون اليه من اعمالهم التي فيها طينتهم فرجعوا الى ما بدأ وامنه صاعدين او نازلين
فلا بدّ ان يمرّوا بمحاذي نزولهم في كلّ رتبة فمحاذي الاوّل يكون اخرا ومحاذي الاخير يكون اولا كما هو شان العود في كلّ شيء فاوّل
مقام للتكليف في نزولهم مقام الخطاب بالست بربكم وهم نفوس كالذرّ يدبون او يدرجون وهو يوم الجمع الاوّل في المبدء وهو يوم
الكلمة وعض الانامل من الغيظ او يحاذيه في صعودهم يوم القيمة فالاوّل يوم القيمة الاوّل مقداره خمسون الف سنة وذلك يوم
النزول ويوم الدخول في قيود التكليف والثاني يوم القيمة الثاني مقداره خمسون الف سنة وهو يوم الصعود ويوم الخروج من
قيود التكليف والثاني مقام كسرهم في الطين وامتزاجهم في التنور الاحمر المسمى بالطبيعة الاولى ومقداره اربعمائة سنة فكانوا في نزولهم
طينا مصلصلا لاحس ولا محسوس لاجل عركهم باعراض الدنيا التي هي دار التكليف ويحاذيه في صعودهم مقام ما بين النفختين مقداره
اربعمائة سنة فكانوا ترابا منقنا هامدا فالاوّل لاجل مزجهم بالاعراض والاغراض ودواعي الامراض الابتلاء في التكليف وابدالها
بالفناء والانتقال والثاني لاجل تخليصهم من الغرائب والاعراض وما لحقهم من دار الفناء والزوال ليمتازوا بالبقاء وعدم الارتحال
فكانوا ترابا هامدا لاحس ولا محسوس فاقتضت الحكمة ان تكون هيئة الدخول كهيئة الخروج وحيث كانت الاجسام والاجساد
اشياء واخبر خالقها العالم بما خلق في قوله الحقّ وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد خوطب النفوس بالست
بربكم وهي في اجسامها وتسئل عن موافات قولها بلى في قبورها وهي في اجسامها وفي محاذاة يوم السؤال في البدء يوم الحشر معا
للجزاء وهي في اجسامها فهي في كلّ مقام هي هي بلا زيادة ذاتية ولا نقصان وانّما كانت في البدء ذائبة لاجل تمكنها من العرك في الكسر
والصوغ في الوجود الشرعي فلمّا انتهى ذلك جمدت لاجل الثبات فكانت جامدة متماسكة في البقاء في حكم الذائبة وايّد هذا
ما هو مشاهد عيانا في مراءة الحكماء الذي عمل الاكسير على الطريق فانّهم يحلّون مادّة مرّة بعد اخرى ويعقدونها ويحلّونها
ويعقدونها ثم يزوّجون الذكر بعد تطهيره وغسله عن سواد الاعراض بالانثى ثم يفصّلونه الى العناصر الاربعة ثم يحلّونه
ويعقدونه ثلثا ثم يحلّونه ويعقدونه سبعا على تفصيل عندهم وقد تمّ وهو جسد صاف لونه لون الذهب واشدّ وكذا ثقله ولكنه
شفاف كالبلور وهو كالملح في حكم الذوبان والانتشار والغوص وفعله روحاني فهو جسم وهو اية اجسام الاخرة فانها مدركات
ما تدركه النفوس وذلك لاعتيادها على الكسر والصوغ والحلّ والعقد فقد حلّت في العقل وعقدت في النفس وحلّت في
الطبيعة وعقدت في المثال وحلّت في السحاب والماء والتراب والنبات والنطفة حلّت فيها وعقدت في العلقة وحلّت فيها ثم
عقدت في المضغة وحلّت فيها وعقدت في العظام وحلّت حين كسيت لحما وعقدت في الدنيا وحلّت في القبر وعقدت في الرجعة
وحلّت بين النفختين وعقدت في القيمة فكانت الاجسام كالنفوس في ادراك الغيب وكانت النفوس كالاجسام في ادراك الشهادة
فجرى عليها الحشر بمقتضى حشر النفوس فافهم وايضا الارواح والاجساد كلّها من شيء واحد هو الوجود الا ان الوجود لما كان نكله

شعوراً



# الكلام فی بیان تحقیق کلی الطبیعی

شعوراً او احساساً او عقلاً او ادراکاً او اختیاراً او حیوة کان ما خلق منه کله مثله کل شیء بنسبته فما کان اقرب الی المبدء کانت الصفات المذکورة فیه اقوی وما کان ابعد کانت فیه اضعف فهی فی الارواح اقوی منها فی الاجسام وفی الاجسام اقوی منها فی الاجسام وهذه الصفات فی کل شیء حتی فی الجمادات فالدلیل الدال علی اعادة الارواح دال علی اعادة الاجسام و الاجسام لانها تحس فتنعم وتتلذذ وتتألم کالارواح الا ان ذلک ضعیف ولکنها مکلفة کالارواح وانظر الی الکتاب و السنة فانهما ناطقان ولیس هذا مکاناً لهذا الکلام وانما ذکرته استطراداً لینتفع به من کان طالباً له کما کنت افعل فی الاشیاء المجهولة فانی انبه علیها تلویحاً وان لم یکن المقام تقتضیها و قوله ولکن علم الساعة عند الله یرید به ان ذلک من الاشیاء الخمسة التی تفرد الله سبحانه بعلمها ولکن الکلام فی ذلک کثیر وان الساعة ما المراد بها فقیل المراد بها القیمة الکبری وقیل المراد بها قیام القائم ع وقیل المراد بها حضور الاجل المحتوم وقیل المراد بها وقوع شأن من شأن الله (شئون د)
تع المراد بها حضور الموت الارادی کما قال الحکیم مت بالارادة تحیی بالطبیعة ولاختلاف الاقوال من اختلاف المفسرین و الاخبار حتی انهم ربما ذکروا وجوهاً من التاویل للایة کلها و قال بعضهم ما قال الله سبحانه وما ادراک فقد اخبره وما قال وما یدریک فانه لم یخبره والساعة قال فیها وما یدریک وقیام الساعة وان کان من المحتوم الا ان المجهول وقت القیام فان الله سبحانه البدا فی التقدیم والتاخیر فمحمد واهل بیته ص یعلمون قیام الساعة فی نفسه واما التقدیم والتاخیر قال الله سبحانه فان اخبرهم بالوقت المحتوم والا فهو من المبهم المجهول وکلام علی ع لمیثم التمار ان الله عز وجل تفرد بخمس لم یطلع علیها احد من خلقه وتلا الایة وقال له لولا اية فی کتاب الله وهو قوله یمحو الله ما یشاء ویثبت لاخبرتکم بما کان وبما یکون الی یوم القیمة یدل علی ان الجهل بها وبامثالها من جهة البدا لا ان ما لم یکن فلله عز وجل البداء فیه تذنیب ذهب کثیر ومنهم المص الی ان الزمان عبارة ان حرکة الفلک ولو کان حقاً لما وجد زمان بین النفختین لاجماع المسلمین علی بطلان جمیع الحرکات اربعمائة سنة لیس فی الارض ولا فی السموات ولا بینهن ولا فوقهن ولا تحتهن متحرک ولا ذو روح ولا موجود الا وجه الله الباقی بعد فناء کل شیء ولانه مقابل فی الصعود لعالم الطبیعة الکلیة اعنی طبیعة الکل ومع هذا فاجرام السموات والارضین والجبال باقیة والزمان لا یفارق الاجسام ولا تفارقه فلا یوجد زمان لا جسم فیه ولا جسم لا زمان له الا الاجسام الجوهریة المجردة عن المادة العنصریة والمدة الزمانیة وهی النفوس والطبیعة الکلیة وجوهر الهباء ای الحصص الجنسیة قبل تعلق الحصص الفصلیة بها والزمان هو المدد بضم المیم جمع مدة وهو مقدار مکث الجسم فی مکان واما الحرکات فهی الات تصوره کما اذا ابتدء سائر سریع ومتوسط وبطیء من اول مسافة معینة دفعة کما ذکروه فالزمان هو المکث الوقتی خلقها الله سبحانه مع المکان و الجسم دفعة فی الظهور الوجودی وان تقدم علیهما بالذات الا انه لا یظهر فی الامکان ووقت و

الحمد لله رب العالمین

تم الجزء الاول من

شرح العرشیة



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي الهجري هذا هو الجزء الثاني من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا قال المشرق الثاني في علم المعاد وفيه اشراقات الاول في معرفة النفس وفيه قواعد قاعدة اعلم ان معرفة النفس من العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولا شديدا مع طول بحثهم وقوة فكرهم وكثرة خوضهم فيها فضلا عن غيرهم من الجدليين اذ لا يستفاد هذا العلم الا بالاقتباس من مشكوة النبوة والتتبع لانوار الوحي والرسالة ومصابيح الكتاب والسنة الواردة في طريق ائمتنا اصحاب الهداية والعصمة عن جدهم خاتم الانبياء عليه افضل صلوات المصلين وعلى ساير الانبياء والمرسلين **اقول** قوله المشرق الثاني كما تقدم انه لما كان يبحث عن حقيقة الشيء التي لا تعرف الا من اصل بدئه عبر بالمشرق تشبيها للبصيرة المدركة او للشيء المبحوث عنه بالكواكب الظاهرة من المشرق ولان المعاد كالبدء الثاني ويراد من المعاد عود الارواح الى الاجساد بعد مفارقتها بالموت في عالم البرزخ فانها تبقى الى الرد الى نفخة الصعق ساهرة كما قال الصادق عليه السلام في تاويل قوله تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال عليه السلام تبقى الارواح ساهرة لا تنام فاذا نفخ اسرافيل نفخة الصعق وهي نفخة جذب لا نفخة دفع كالنفخة الثانية فانها نفخة دفع فاذا نفخ نفخة فيه الصعق انجذبت الارواح كلها ودخلت في الصور وهو شكل صنوبري له شعبتان شعبة لاهل الارض وشعبة للسماء وصورته هكذا [شكل] والنفخ في الجذب والدفع من طرفه الدقيق ولكل روح فيه ثقبة تختص بها لا يصلح لغيرها وفيها اي في الثقبة ستة بيوت فاذا انجذب الروح الى ثقبتها علقت صورتها اي مثالها في البيت الادنى ومادتها في البيت الذي فوقه وطبيعتها في البيت الثالث ونفسها في البيت الرابع وروحها في البيت الخامس وعقلها في البيت السادس وتبطل صورتها وتضمحل تركيبها اربعمائة سنة فاذا اراد عز وجل اعادتها للجزاء امر اسرافيل بعد احيائه واقامته فنفخ في الصور نفخة الفزع الاكبر وهي نفخة دفع فدفع عقلها اولا ثم روحها معه ثم نفسها معهما ثم طبيعتها معها ثم مادتها ثم صورتها فتتالفت كما ركبها في اي صورة ما شاء ركبك وكان قبل النفخ امطر على وجه الارض مطرا من بحر تحت العرش اسمه صاد كما قال تعالى ص والقرآن ذي الذكر حتى كان وجه الارض بحرا تضربه الامواج فاجتمعت اجزاء كل شخص في قبره وتالفت وتمت وتم الجسد كحالته يوم قبر في قبره فاذا تم تركيب الروح طار الى قبره وولجت في جسدها وانشق القبر وخرج الشخص ينفض التراب عن راسه وقوله ان معرفة النفس من العلوم الغامضة الخ اعلم ان العلماء اختلفوا في معنى قول النبي صلى الله عليه وآله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فقيل هذا من باب التعليق على المحال فان معرفة النفس محال ومعرفة ذات الله محال وقيل هو كما قال نبي الله داود على نبينا وآله وعليه السلام من عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء وقيل من عرف نفسه بانها ليست في مكان من جسده ولا يخلو منها مكان منه وانها غير ممازجة للجسد ولا مفارقة وانها مدبرة له وغير مشاركة له في الغذاء وامثال ذلك عرف ربه بالنسبة الى ساير خلقه وقيل اذا قلت نفسي وروحي وعقلي وجسدي وثوبي وبيتي وملكي وما اشبه ذلك كان ما اضفنا اليه هذه المذكورات غيرها فاذا عرفته عرفت ربك في قوله عبدي وارضي وسمائي وبيتي وخلقي وملكي فان الذي اضفت اليه تلك الاشياء هو الله سبحانه والاصح من هذه كلها المراد لطلب المعرفة الحقة الكاملة ان الانسان مركب من مادة وصورة وحقيقة المادة من فيض كرم الله وهي وصف الله نفسه لعبده لان الله سبحانه لما كان لا يمكن معرفته لغيره من نحو ذاته واحب ان يعرفه عبده وصف نفسه وصف تعريف وتعرف وجعل ذلك الوصف حقيقة عبده وتلك الحقيقة هي مادته وهي وجوده وهي جهته من ربه وهي نور الله الذي ينظر به المؤمن المتفرس وهو فؤاده وهو آية الله في نفسه التي اراه الله اياها وهي انموذج فهو اني فاي لفظ سمعته من هذه الامور السبعة فانا نريد بها وصف الله سبحانه نفسه لعبده فمن عرف الوصف عرف الموصوف ولمعرفته طريقان طريق مجمل وطريق مفصل فالاول ان وجودك بالمعنى الثاني الموجود كما ذكرنا سابقا هو ان تجد نفسك اثرا او نورا او صنعا والاثر يدل باللزوم على المؤثر والنور يدل على المنير والصنع

فيكون اجتماعهما من نفس

وهكذا ص

المعرفة

يعد



## بيان اختلاف في معنى النفس

يدل على الصانع فهذا الجمالي لمعرفة النفس والثاني اعني الطريق المفصّل ان تنفي في وجدانك جميع سبحات نفسك حتى لا تجد الا
نفسك وهو الحقيقة التي سئل كميل عليه السلام عنها فقال له ما لك والحقيقة يا كميل فقال اولست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح (كميل)
عليك ما يطفح مني فقال اومثلك يخيب سائلا فقال عليه السلام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني بيانا فقال محو الموهوم
وصحو المعلوم فقال زدني بيانا فقال هتك الستر وغلبة السر فقال زدني بيانا فقال عليه السلام جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني بيانا
فقال عليه السلام نور يطلع من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قال زدني بيانا فقال اطف السراج فقد طلع الصبح فقوله عليه السلام (اشرق له)
كشف سبحات الجلال جمع سبحة وهي النور والشعاع وهي اعمالك واقوالك وافعالك واحوالك واوضاعك ونسبك وملكك
وفعلك وانفعالك وما اشبه ذلك فان كل ما سوى ذاتك ليس من ذاتك فحركتك غير ذاتك وسكونك غير نفسك وكونك ابنا
او ابا او من او على او في كذا او لكذا او عن كذا او بكذا او اكلك او نومك او كونك حادثا او قديما او ممكنا وهكذا كل شيء ينسب
اليك او يوصف بك او توصف به كل ذلك غير نفسك فاذا محوت من وجدانك كل ما سوى نفسك حتى المحو لم يبق الا محض الانموذج
الفهواني الذي خاطبك الله به ووصف نفسه به لك وهو نفسك التي خاطبك بها خطابا فهوانيا اي مشافهة جهرا عيانا
رمزا ولا اشارة فهو شيء ليس في شيء ولا على شيء ولا لشيء ولا من شيء ولا منه شيء ولا الى شيء ولا اليه شيء وليس كمثله شيء و
لا داخل في شيء ولا خارج من شيء ولا مع شيء ولا معه شيء ولا بعيد ولا قريب ولا عال ولا داني ولا مصمت ولا مجوف ولا
قائم ولا قاعد ولا نائم ولا ابيض ولا اصفر ولا اخضر ولا احمر ولا ازرق ولا املح ولا ذو لون والحاصل هو ليس كمثله شيء لان
المشابهة غير الذات واذا افردت نفسك عن كل ما هو غير محض نفسك فقد عرفتها لانك قد عرفت ان هذه الاغيار غيرها ومن
عرف نفسه فقد عرف ربه لانه عرف وصف الله سبحانه ومن عرف الوصف عرف الموصوف لانه تعالى كان ليس في شيء ولا فيه شيء ولا
من شيء ولا منه شيء وهكذا كما قلت في تفريد نفسك عن سبحاتها التي ذكرنا بعضها فانها غير نفسك مثلا اذا قيل لك انت في
الارض فكونك في الارض خارج عن نفسك وكونك فوق شيء غير نفسك وكونك ابن فلان او ابو فلان غير نفسك وكونك
من شيء او منك شيء غير نفسك وهكذا في كل شيء وكذا انت وهو وانا فان نفسك غير الخطاب والتكلم والغيبة والحاصل
تعرف نفسك بعد كشف جميع سبحاتها حتى الكشف نفسه كما اشار عليه السلام اليه بقوله من غير اشارة فان الاشارة ايضا غير نفسك لانها
من جملة السبحات وباقي فقرات الحديث يرجع الى هذا المعنى وقد تكلمنا عليه بتمامه في بعض رسائلنا وباقي كلام المصنف في هذه القاعدة
ظاهر ليس فيه اشكال وانما الاشكال في دعواه قال قاعدة ان للنفس الانسانية مقامات ودرجات كثيرة من اول تكونها
الى آخر غاياتها ولها نشآت ذاتية واطوار وجودية وهي في اول النشآت التعلقية جسمانية ثم يتدرج شيئا فشيئا في الاشتداد
ويتطور في اطوار الخلقة الى ان تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار الى دار الآخرة فترجع الى ربها فهي جسمانية الحدوث
روحانية البقاء واول ما تتكون من نشآتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حساسة على مراتبها ثم مفكرة
ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظري بعد العلم على درجاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل والعقل (العملي له)
الفعال وهو الروح الامري المضاف الى الله في قوله قل الروح من امر ربي وهو كائن في عدد قليل من افراد البشر ولا بد في حصوله
من جذبة ربانية لا يكفي فيه العمل والكسب كما ورد جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين اقول اراد بكلامه في هذه
القاعدة تعريف النفس والكشف عن حقيقتها بما هو عند الكتاب وسنة محمد واهل بيته المعصومين صلى الله عليهم كما هو دعواه ولكنه في
علمه واعتقاده يسلك مسلك الفارابي وابي علي ابن سينا وابن عربي وابن عطاء الله وامثالهم وما كان سالكا مسلكا يوافق (وابي م)
طريق الكتاب والسنة لا في اللفظ ولا في نمط الادلة ولا في المعاني المدلول عليها فاي معنى لتلك الدعوى والعجب من تلك
الاتباع كيف قبلوا منه ما يخالف الكتاب والسنة ونسبته الى الكتاب والسنة وقوله ان للنفس مقامات ودرجات كثيرة من اول
تكونها الى آخر غاياتها يدل على ذكر سيرها في تنزلها وصعودها الا على معرفتها ولذا قال لها نشآت ذاتيات اي حصول لتحقق
لذاتها يعني ذاتيا لا عرضيا واطوار وجودية اما عنده فمن طور النطفة الى طور العلقة ومنه الى طور المضغة وهكذا لانها
عنده جسم زماني واما عندنا فمن طور العقل اي معنى الى طور الروح اي رقيقة ومنه الى طور النفس اي صورة جوهرية وجسم
دهري كما اشرنا الى بيانه فيما مضى في قوله تعالى افلا يرون انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قال عليه السلام يعني بموت العلماء وذلك ان

بيان مراتب النفس عند الشيخ قدس سره

المصورة

## بيان نفس الناطقة الشيخ قدس سره هي ليس العقل والمصنف عنده هي العقل

الصورة العلمية هي اطراف الارض اى نهاياتها بمعنى ان ما يصدق عليه اسم الارض اى النفس التى هي محل الصور العلمية او هي الصور العلمية وقوله وهي فى اول النشأة جوهر جسمانى تشير الى ما قلناه عنده فانها عنده فى اول نشأتها جوهر جسمانى يعنى نطفة ثم تندرج شيئا فشيئا اى علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم تكسى لحما ثم تنشأ خلقا آخر اى نفسا حيوانية حسية فى الاشتداد والقوة من اول تعلقها بالمواد متطورة فى مراتب الطور الى ان قال تقوم بذاتها وتستقل بقوتها وتنفصل عما تعلقت به فى هذه الدنيا دار الضيق والعسر والحرج حيث كانت محبوسة فى قفص الهموم والغموم والامراض والاعراض الى دار الآخرة والفضاء الواسع فترجع الى ربها بما تزودته من اعمالها الطيبة او الخبيثة قال فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء يعنى ان حكمها فى الحدوث حكم الاجسام النباتية وغيرها لاشتراكهما فى الطبيعة المتجددة المتبدلة وحكمها فى الثبات والبقاء حكم الارواح فى انها لا تفنى لان الارواح باقية ببقاء الله لا بابقائه لان الارواح هي العقول عنده واما عندنا فالنفوس لها بقاء اطول من بقاء الاجسام وحدوثها اقدم من حدوث الاجسام الا ان عباراته ومقاصده لا تصدق الا على النفوس الحسية الفلكية وهو يريد الناطقة القدسية بدليل انه يقول هذه لها جنبة عقلية لانها اذا كملت كانت عقلا بالفعل ويكون عقلا غيرها وليست الا الناطقة لانها هي التى هو يدعى ذلك لها وعندنا ان الناطقة القدسية اصلها الذى خلقت منه تنزل العقل ولا تكون عقلا وان بلغت غاية الكمال لانها هي فى الانسان الصغير كاللوح المحفوظ فى الانسان الكبير والعقل هو القلم ولا يكون اللوح قلما ابدا واما حدوثها فقد حدثت فى وسط الدهر لان العقل حدث فى اول الدهر كما ان الفلك الاطلس حدث فى اول الزمان وحدثت النفس فى وسط الدهر لان العقل حدوثه فى اول الدهر كما ان السموات السبع حدثت فى وسط الزمان وحدثت الطبيعة فى آخر الدهر كما حدثت العناصر فى آخر الزمان فالنفس لها تقدم وهي قبل عالم الملك والزمان باربعة آلاف عام فلما خوطب النفس فى دار التكليف بالست بربكم قالوا بلى فقال لهم ومحمد نبيكم قال المؤمنون بلى وقال الكافرون بلى بنية الوقوف والانتظار حتى يروا ما العاقبة وكثيرا ما نعبر عنه بالسكوت اى لما قال لهم ومحمد نبيكم سكتوا فقال لهم وعلى امامكم ووليكم والائمة عم من ذريته ائمتكم قالوا بلى فالمؤمنون مصدقون خاشعون خاضعون والكفار والمشركون مكذبون مستكبرون متكبرون فلما خاطب النفوس وسعد بالاجابة من سعد وشقى بالانكار من شقى رجعهم الى الطين يعنى كسر صيغهم واذابهم فكانوا طبيعة واحدة ثم حصصهم اى جعلهم حصصا كل حصة لشخص واجراهم فى الماء والسحاب والارض والنبات فخرجوا فى غيب المطاعم والمشارب ثم انتقلوا الى النطف والنفوس غيبا ثم الى العلق ثم الى المضغ ثم الى العظام والنفوس فى كل هذه الاطوار غيب كامن فلما كسيت العظام لحما ودما وشعرا وبشرا بعد ما نسجت العظام بمخها وعصبها وعروقها ظهرت النفس الحسية الفلكية وهي الولادة الجسمانية يعنى ان الجسم ولد ما كان حاملا له فى جوفه وهو النفس فلما تمت مدة الحمل وولدته امه وهي ولادة الدنياوية ظهرت النفس الناطقة فالنفس قبل الجسم وانما نسميها بالجسم لانها جسمانية اى مرتبطة بالنفس الحسية التى هي مركبها وحمارها ولانها نهايات الارض كما مر من انها آخر ما يصدق عليه اسم الارض لا انها جسم من اجسام العناصر المركبة ولا من الاجسام المركبة من الطبايع البسيطة كالافلاك بل هي نور جامد والعقل نور ذائب فحدوثها قبل الاجسام وبقاؤها اطول من بقاء الاجسام واشد ثباتا لانها اذا مات الشخص خرجت فى عالم البرزخ باقية ما بقى البرزخ والاجسام فنيت وكانت ترابا وبقى منها الطينة الاصلية وهي طينة الجسد المأخوذ من جابرسا وجابلقا اللتين افلاكهما الدائرة عليهما المدبرة باذن الله سبحانه لما فيهما المسماة بهورقليا ومعناه ملك آخر لان عالم الملك قسمان سفلى وهو عالم الدنيا المشاهد وعلوى وهو هورقليا اى عالم الملك الثانى وهو الاول للنازلين والثانى للصاعدين والنفوس باقية كما قال الصادق عم فى قوله تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة قال عم فى تأويلها تبقى الارواح ساهرة لا تنام هي الى ان ينفخ اسرافيل نفخة الصعق فح يبطل صورها ويضمحل تركيبها وينفك تأليفها كل جزء من اجزائها الستة كما تقدم فى مكانه من نوعه فى الصور واما قوله روحانية البقاء فالذى قام عليه الادلة العقلية والنقلية ان التجدد والتبدل والسيلان التى هي علل الحدوث جارية فى الاجسام العنصرية والهورقلوية والمثالية والصبحية والنفسية وفى الارواح والعقول لعلة الافتقار والاحتياج الى ايجاد الله سبحانه وامداده فى الصدور

# بيان الآلة الجسماني

فى البقاء فكل ما له مفهوم غير مفهوم عنوان الحق عز فهو مفتقر الى الله سبحانه وباق ببقائه لا ببقائه والا لكان مستغنيا
عن الله تعالى فان قلت ان الباقى ببقاء الله تعالى لا يكون مستغنيا الا انا لم نقل انه باق بذاته بل نقول انه باق ببقاء الله لا
ببقائه لان شان من الشئون الذاتية قلت تريدون انها محتاجة الى الله تعالى فى الصدور والبقاء فى تلقى مدده ام تريدون
انها مستغنية فى الحالتين الصدور والبقاء ام مستغنية فى البقاء لا فى الصدور فان اردتم الاول فمرحبا بالوفاق وان اردتم
الثانى تعددت القدماء وان اردتم الثالث فقد جعلتموها محتاجة مستغنية ثم يلزمكم عدم تغير شئ من الملك ويلزمهم
عدم تغير الاشياء فاذا اثبتنا امتناع تعدد القدماء لتساوى الحاجة والفقر الى القديم تعالى من كل الاشياء التى تغاير مفهومها
مفهوم عنوان القديم تعالى لا فرق بين المجرد كالعقول والارواح والنفوس والطبايع وبين الماديات بل المجردات اشد افتقارا
من الماديات واكثر استمدادا ولهذا كانت ابطأ تغيرا واطول بقاء وتجلى مفهوم عنوان القديم ولم اقل مفهوم القديم تعالى
لان القديم عز لا مفهوم له لان المفهوم فرع المدركية وهو سبحانه لا يدرك ولا يحيطون به علما والعنوان لا يخالف صفة الذات
القديم سبحانه فى الوصف الامكانى اى الذى تعرف به لخلقه ولما كان العنوان حادثا فى نفسه لانه الدليل جاز اطلاق
المفهوم عليه لانه تعرف الحق تعالى الى خلقه فلو لم يفهموه لم يكن للتعرف فائدة ولكونه وصفا حادثا صح كونه صفة استدلال لا
صفة كاشفة ولم يصح ان يكون للممتنع عنوان لانه وصف والوصف لا يكون الا للموصوف الموجود ومن ثم ابطلنا ما صححه
المنطقيون من قولهم شريك البارى معدوم وقلنا هذه القضية كاذبة اذ شرط الصحة تصور الموضوع وما ليس بشئ
لا يتصور لان الصورة كما بيناه فيما مضى لا تقع فى الذهن الا ظلية انتزاعية من خارج عن ذلك الذهن وما ذكروه من
ان النفس لها قوة الاختراع للصور فقد ابطلناه وما ذكروا من ان تصور الموضوع يكفى فيه ادنى الالتفات والذكر
لو اجمالا بط لان ما لا يدرك بالحقيقة لا يتصور ولا يحصل عليه منه الا على الجهة المدركة فلو لم يدرك من شئ الا انه موجود
يعنى هست لم يحمل عليه قاعد او قائم ولو ادركت انه قائم لم تحمل عليه انه قاعد فلا بد من تصور الموضوع بالصفة المحمولة
وايضا قولهم شريك البارى معدوم هذا العدم المحمول ان كان محمولا على الصورة الذهنية فالقضية كاذبة لانها عندهم على
زعمهم موجودة وان كان على شئ خارج فهى كاذبة لانه اذا كان خارجا فهو موجود وان كان على عنوانه فليس للاشئ عنوان
مع ان العنوان لو ثبت فهو موجود وان كان الحمل على الصورة باعتبار الاشئ رجع المعنى الى ان الحمل على الصورة بخصوصها
لان الاشئ ان كان نفيا امكانيا فهو مخلوق كما ذكرنا قبل وكما قال الصادق ع للسائل قل بقول هشام فى هذه المسألة يعنى ان
النفى مخلوق وان كان ما يزعمون من النفى الليس المحض اى الامتناع رجع القيد على خصوص الصورة فالحمل على كل حال لا يكون
الا على موجود وقوله اول ما تكون من نشأتها الى قوله على مراتبها قد ذكرنا قبل ان هذا لا ينطبق الا على النفس النباتية لانها
هى التى اول ما تكون قوة جسمانية ثم صورة طبيعية الى هنا واما النفس الحساسة فهى قوة فلكية كما ذكرنا سابقا وان كانت النباتية
مركبا لها لانها انما تتعلق بها وتشرق عليها الا ان النباتية من العناصر والحساسة ليست من العناصر وانما هى من المجردات
المقارنة الا انها تعد من اسافل المجردات المقارنة لانها من نوع البرازخ حتى انها ربما نسيت اصلها وذلك لانها بعدت عن
مبدئها واتصلت بغير نوعها وهى النباتية فجمدت فشابهت مركبها وذلك لبعض افرادها كنفوس الجراد والخنافس واشباهها
حتى انها اذا قطع عضو من اعضائها بقى يتحرك مدة لان نفسها تقبل الفصل والتجزى لجمودها وبعدها عن مبدئها و
ممازجتها للنباتية الا انها على كل حال ليست من نوع النباتية لان النباتية اسطقسها العناصر منها بدئت واليها تعود
والحساسة من نفوس الافلاك منها بدئت واليها تعود ومراتبها تكون بالشدة والضعف ولا تكون النباتية حساسة كما لا تكون الحساسة
ناطقة على ما بيناه سابقا وقوله ثم مفكرة ثم ذاكرة ثم ناطقة اعلم ان الحواس الباطنية يقسمونها الى خمس الاول الحس المشترك
ويسمى بنطاسيا فى اللغة اليونانية وهو يدرك الخيالات الظاهرة اى المحسوسة كما ترى اذا حركت شيئا بسرعة رايته دائرة
لان ادراك دائرة مركب من البصر والخيال لان الحس المشترك برزخ بين الظاهر والباطن وانما يعد من الباطنة لان محله
فيها وهو مشرف على الظاهرة مستعملها ليوصل ما يؤديه اليه الى خزانته اعنى الخيال ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ
لان الدماغ له ثلثة بطون اى تجويفات فالاول فيه بنطاسيا فى مقدمه والخيال فى مؤخره والثانى فيه قوتان

بيان قولهم شريك البارى معدوم انها قضية كاذبة



# في حواس الباطنة

في اوله والوهم في اخره والثالث هو البطن الاخر فيه الحافظة خاصة وهي مراتب افعال القلب هذه القوى الخمس مجردة عن المواد العنصرية
بذاتها الا انها متعلقة بالدماغ بفعلها فهي مشرقة عليه كاشراق الشمس وبمعونة محالها تتصرف فيما خلقت له فالقوة المسماة بنطاسيا
يعني الحس المشترك تؤدي ما استفادته من الحواس بعد غيبتها الى الخيال وهو خزانة الحس المشترك وهو في الانسان الكبير فلك الزهرة
لان الحس تكون فيه الصور ما دامت الظاهرة تؤدي اليه والظاهرة تؤدي ما دامت الصورة المدركة حاضرة فاذا غابت انقطع تادى
الظاهرة وادى الحس المشترك ما وصل اليه من الظاهرة قبل انقطاع تاديتها الى خزانته وهي الخيال لكون سنطاسيا برزخيا لا يتحقق
تحصيله بدون البرزخية والخيال هو الثاني قالوا وهو واضع كرسيه على الماء وطبعه مائل الى الرطوبة والنسيان غالب عليه وكل ما يعرض
عليه يحلله في الوقت ولكن لا يحفظه والثالث الوهم وهو قوة يدرك بها النفس معاني جزئية لم تصل اليه من الحواس الظاهرة كالعداوة
والصداقة والمخالفة والموافقة كما يدرك الشاة معنى في الذئب ويدرك الكبش معنى في النعجة وهذا شخص الوهم قد وضع كرسيه في النار وطبعه
الحرارة واليبس مائل الى اليبوسة وهو بعيد الفهم واذا حفظ شيئا لا ينساه كذا قالوا واقول انه شخص ذو قدرة الا انه يظهر ما ذكروه
للاغيار ويبطن خلاف ذلك للاخيار يبطن الماء ويظهر النار على حد قوله تعالى اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو نفس المريخ فانه
نحس في ظاهره وحار يابس وهذا بحسب ظاهره وصورته واما بحسب باطنه فانه بارد رطب وسعد اليه الاشارة بقوله تعالى باطنه فيه
الرحمة وظاهره من قبله العذاب وقد قال الصادق عليه السلام انه سعد وهو بارد رطب وهو نجم سيدنا امير المؤمنين عليه السلام وذكر علماء الصناعة
هذا المعنى بعينه ولوح اليه ابن ارفع راس وقال علماء الطبيعة الحديد ظاهره ذهب وباطنه فضة يعنون ان زعفرانه حار يابس يدخل
في اصباغ الذهب واذا طهرت او ساخه كان فضة وقيل هذا الشخص شخص المتخيلة فالاولى ان يكون هو الثالث والوهم هو الرابع لان
الشخص المتخيلة قاعد في السماء الثانية مصاحبا للملائكة الثلاثة شمعون وزيتون وسيمون بجوار الكاتب عطارد وهو مكان الفكر ومن ثم قيل
ان المتخيلة مرادفة للمفكرة وانما اخر الشخص المتخيلة عن الوهم في الذكر لان شخص المتخيلة يشارك جميع القوى ويكون بطبع ما يكون معه
وشانه تركيب الصور بعضها ببعض والمعاني بعضها ببعض والصور بالمعاني وبالعكس كتركيب اجنحة للانسان وقرون للطير ومنه تركيب
الف راس لشخص واحد هذا عندهم واما عندنا فكل هذه القوى انما عينه من الاشياء الخارجية كما بيناه سابقا وقيل الاول شخص ما في
الخيال لان الحس المشترك برزخ لا يعد منها والثاني شخص الوهم والثالث شخص الفكر وضع كرسيه في الهواء وطبعه مائل الى ... قدم
يكذب في تهمه ويفتري فيها ويحكم على الذي لا يعرف ولا يلتفت اليه والرابع شخص التذكر قد وضع كرسيه على الماء وطبعه مائل الى الحرارة
ففي وقت يكون على صفة الملكية الملائكة وفي وقت يكون على صفة المرأة والشياطين يؤلف الاشياء ويركبها ويعد غرايبها
وعجايبها مثل علوم الصنائع والسيمياء والسحر والنيرنجات والشعبدة وهو المهندس فيها فاحذر ان يغرك كذا قيل والخامس شخص الحفظ
قد وضع كرسيه على الارض وطبعه مائل الى الاعتدال والغالب عليه المكر والحيلة والخديعة وهو حافظها برئ من الخيانة فيما تؤدي
اليه الابواب الاربعة فيحفظ افعالها فان وقع عنده تغير فليس منه وانما هو من البوابين كذا ذكروا ولي في هذه الاشياء كلام
يطول ذكره يصح بعض ما قالوا ويكذب بعضا وقد يسمى الثالث باسم الرابع لان الذكر لا يتم الا بالحفظ وقيل شخص الحفظ يحفظ الحفظ
المعاني الجزئية وهي في جوار المشتري ونسبته الى الوهم كنسبة الخيال الى بنطاسيا فالمفكرة من افعال الناطقة مع استعمال القوة الى
العقلية والمتخيلة من افعال الناطقة مع استعمال القوة الوهمية وكذلك الذاكرة فاذا كانت هذه الحواس احوالا وافعالا للناطقة
كيف تكون هي الناطقة لانها لو كانت كما ذكره المصنف من انها ترقى حتى تكون ناطقة لما وجدت في الناطقة ولما وجدت حيث توجد
الناطقة بل تكون الناطقة كالحصرم للعنب اذا بلغ العنبية ذهب الحصرمية وكالنطفة بالنسبة الى العلقة والعلقة بالنسبة الى المضغة
والمضغة بالنسبة الى العظام وهكذا فلا تكون المرتبة السفلى تاثير ولا تحقق عند وجود الرتبة العليا والامر فيما ذكره على العكس
اذ لم توجد المفكرة ولا المتخيلة ولا الذاكرة ولا الحافظة ما لم توجد الناطقة فقوله اول ما تتكون من نشاتها قوة جسمانية غلط
لان ما يشير اليه هو النفس النباتية ولكنه نظر الى العود الاخضر من زرع الحنطة ولم ينظر الى الحبة التي ظهر منها العود الاخضر
فان الحبة اصل فاذا زرع ظهر في ظاهره العود الاخضر والحبة كامنة فيه حتى يخرج الفلك النفس الناطقة فانها غيب في النفس الجسمانية
اعني النباتية وليست هي اياها وان كانا معا من الوجود ظاهرا الا انها ليست منها وان كانت النباتية من اثرها فان الناطقة
كالشمس والنفس الفلكية الحيوانية الحسية كالشعاع من الشمس لانها من شعاعها والنفس الجسمية النباتية كالعكس من الشعاع

ماقبي م
قدم
الحفظ
الى ع
شعاع

# في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

شعاع الشعاع فلا يكون شعاع الشعاع شعاعا في جميع احواله وان بلغ الغاية في التكمل فلا يكون الشعاع شمسا في جميع احواله وان بلغ كمال الترقي فكيف تكون النباتية التي هي شعاع الشعاع ناطقة كما لا يكون نور الظل الذي عكس شعاع الشمس وشعاعه شمسا لان الناطقة اول ما تكون من شرار العقل وظهوره وليست جزء من العقل ولا جزئياته وانما هي بمنزلة الثلج من الماء فان الجمود الذي هو حقيقة الثلج ليس من الملكة ولا يكون ماء وانما هو صورة خارجية للماء بواسطة البرودة الخارجية لا البرودة التي هي جزء الماء والا لكان الماء على الدوام جامدا فلا تكون الناطقة عقلا بحال من الاحوال وقوله ثم يحصل لها العقل الكلي يعني بان النفس ترقت من جسمانيتها الى ان حصل لها العقل النظري اي الاكتسابي وهو الدرجة الثانية للعقل واعلم ان العقل في تعريفه سبعة اقوال السابع منها ان العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا كما يراه المص واهل هذا القول يطلقون العقل على نفس تلك المراتب وعلى قوى النفس في تلك المراتب وذلك ان للنفس قوة باعتبار تاثرها عما فوقها وتلقيها منه ما يكمل جوهرها من التعقلات ويسمى تحصيلها ذلك عقلا نظريا كما ان باعتبار تاثيرها في البدن يتكمل جوهره عقلا اختياريا لان البدن الذي لها في تحصيل العلم والعمل ولها قوى اخرى وتسمى العملية قالوا وللعقل النظري مراتب اربع الاولى استعداد بعيد للكمال وهو محض قابلية النفس للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى المجردة لانها قابلة لكل صورة ككل محض قابليتها الحاصل لكل استعداد من الاكتسابية النظرية ولهذا بالهيولى الاولى احتراز عن الهيولى الثانية التي اخذ فيها الصورة الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات الاولى ويسمى عقلا بالملكة يعني بالقوة لا بالفعل لكنه استعداد ثابت الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات وهذا العقل منهم من يسميه عقلا بالفعل ومنهم من يسميه عقلا مستفادا الرابعة الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة اي حصولها لا بغير كسب ويسمى عقلا مستفادا ومنهم من يسمى هذا عقلا بالفعل ويريدون بالفعل والمستفاد المدركات لا الادراكات وربما اعتبر في المرتبة الثالثة حصول البعض بغير كسب وفي الرابعة حصول الكل بحيث لا يغيب عنه شيء ومن اعتبر الكل في المرتبة الرابعة قال البعض لا يكون هذا في الدنيا وانما يكون في الاخرة وقال الاخرون يجوز ان يكون في الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغل الشيء وهذه القوى ولكنه الكلية اضافية لان الاشياء مع تحققها كلها في عالم الامكان قد يتحقق بعضها في الاطوار الكونية من الغيب والشهادة وقد لا يتحقق بعض منها وقد يكون بعض منها مشروطا ومنه ما يحصل شرطه ومنه ما لا يحصل وعلى هذا لا تحصل جميع المدركات ولذا قال تع رب زدني علما وقال ص اللهم زدني فيك تحيرا مع ان احدا لا يجوز مرتبة لاحد من الخلق تساوي مرتبة النبي ص فضلا ان تكون فوق رتبته وان احدا لا يشك في بلوغه الرتبة الرابعة من العقل كيف لا وقد قال ع في خطاب العقل ولا اكملتك الا فيمن احب وهو حبيب الله والله سبحانه امره بطلب زيادة العلم وهو طلب زيادة التحير في الله عج وقوله بعد العملي على درجاتها يعني بانه يحصل للنفس الناطقة العقل النظري بعد ان تحصل العقل العملي على درجات فان له مراتب اربع كالنظري الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية الثانية تهذيب الباطن من المهلكات المردية وترك الشواغل عن عالم الغيب الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية بعد القرب والاتصال بعالم الغيب الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد واستغراقه في انوار الجلال والجمال وهو مقام الصدق في المحبة ومقول الحب الذي اشير اليه في الحديث القدسي من احبني قتلته ومن قتلته فعلي ديته ومن علي ديته فانا ديته وليس وراء ذلك في العقل العملي على هذا الاصطلاح رتبة واقول المراد من قوله تع ومن علي ديته فانا ديته مثل قوله تع في حديث الاسرار كلما رضيت لهم علما وضعت لهم حلما وليس لمحبتي غاية ولا نهاية كذلك السير ولا تقصر المسافة بينهما والحاصل ان مراد المص بعد مراتب العقل العملي الاربع المذكورة والتحلي بها يحصل للنفس العقل النظري واقول اذا حصلت للانسان هذه المراتب الاربع وتخلق باداتها وتحلى بحليتها على النحو الذي قرره الشارع ع ظاهرا وباطنا حصل له العقل الشرعي الذي به يعبد الرحمن ويكتسب به الجنان ولكن الاشكال في تصحيح المقدمات لان صحة النتيجة متوقفة على صحة المقدمات وكثيرا ما يسمع هذا يقرع بيت مجنون ليلى وكل يدعي وصلا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا فاجيبه ببيت مجنون ليلى اذا انبجست دموع من عيون تبين من بكى ممن تباكى فاذا اردت ان تعرف الحق لتطلب به النجاة فخذ من الكلام ما نطقت به اخبار محمد واهل بيته ص واياك وان تدخل عليك شبهة ان الامور الاعتقادية الاصولية لا تكون الا بدليل العقل او شبهة ان هذا طريقة الاخباريين

عرضت ع

بتكميل

في خلد ودمع

## فی بیان النفس الناطقة انها غیر العقل

او شبهة ان العلماء الفحول الاجلة على خلاف هذا او واهمة عظم الاموات وكبرهم وجلالتهم فی النفوس وصغر الاحیاء المشاهدین
فان الحق ان تعرف الرجال بالمقال لا ان تعرف المقال بالرجال وان ابیت الا ان تعرف المقال بالرجال فمحمد واله المعصومون المسددون
المؤیدون من الله سبحانه الصادقون على الله تعالى اولى من غیرهم بذلك فالزم النصیحة لئلا یحل بك الفضیحة وقول المص من حد العقل
بالقوة الخ یعنی ان النفس التی منشأها القوة الجسمانیة على زعمه تخرج وتنتقل من حد الجسمانیة الى الحیوانیة الحساسة ثم الى القوى
النفسانیة كالفكر والخیال والوهم والعلم والتعقل على الترتیب فاذا بلغت التعقل بالفعل مترقیة الى العقل الفعال اى عقل
الكل ونحن قد بینا فساد هذه الترقیات كما تقدم من ان الاثار لا تكون هی المؤثرات لها ولا تساویها فی حال من الاحوال لم
یخلق الله تعالى مفعولا من فاعله واذا عاد كل شیء الى اصله وما منه بدئ لم یعد المفعول الى فاعله عود اتحاد ولا مساواة وانما یعود الیه
عود افتقار وسؤال كما بدءه كما بدءكم تعودون ولو جاز ان تؤول القوة الجسمانیة الى العقل الفعال وقد علمت ما فیه من الاختلاف
والاشكال ان یعتبر به ان كل شیء یعود الى اصله لكان اصل القوة الجسمانیة من العقل الفعال فیقال انها قوة عقلیة لا جسمانیة
والعقل الفعال عند اصحاب العقول العشرة هو عقل العناصر وعند الاكثر هو عقل الكل الذی یسمونه اصحاب العقول العشرة
بالعقل الاول وهو مراد المص واعلم ان لی هنا ابحاثا شریفة یطول بذكرها الكلام فربما اذكر بعضها مفرقا فی هذا الشرح
وفی غیره مما یتعلق بالعقل وقوله وهو الروح الامری المضاف الى الله تعالى الخ اعلم ان الروح یطلق على الملكین من العالین اذا
نسب الى امر الله وامر الرب احدهما على النور الابیض من اركان العرش وهو الایمن الاعلى وهو العقل الكلی اى العقل الكلی المسمى
بالقلم وثانیهما على النور الاصفر من اركان العرش وهو الایمن الاسفل وهو الروح الكلی اى روح الكل ویطلق على ملكین
اخرین من العالین ایض احدهما على النور الاخضر من اركان العرش وهو الایسر الاعلى وهو النفس الكلیة اى نفس الكل المسمى باللوح
المحفوظ وثانیهما على النور الاحمر من اركان العرش وهو الایسر الاسفل اى الطبیعة الكلیة او طبیعة الكل فالاولان هما الروح
من امر الله والاخران هما الروح الذی على ملائكة الحجب اراد به الاخرین والروح الذی هو من امر ان اراد به الاولین و
المراد من الامر الامر الفعلی وهو المشیة والارادة والامر المفعولی وهو الحقیقة المحمدیة ص وهذا اظهر لان قوله من امری اتى فیه
بمن الابتدائیة التی تدل على التبعیض فانها تدخل على اصل المادة مثل صنعة الخاتم من الفضة وخلق الانسان من التراب
فان من تدخل على المادة المبتدأ منها فالروح من الحقیقة المحمدیة ص كما ان عقلك خلق من حقیقتك اى وجودك فالامر
هنا هو المفعول والعقل تقوم به تقوم تحقق اى تقوما ركنیا لا الامر الفعلی الذی یتقوم به العقل تقوم صدور لان
من اذا دخلت علیه كما لو قلت الكتاب المكتوب من حركة ید الكاتب كانت للمجاز بخلاف ما لو قلت المكتوب من المداد فانه حقیقة
لان المداد هو المادة والمراد من ملائكة الحجب الملائكة الكروبین وهم مائة الف واربعة وعشرون الف ملك وروى ابن
ادریس فی مستطرفات السرائر عن الصع وقد سئل عن الكروبین فقال قوم من شیعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف
العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سئل موسى ربه ما سئل امر رجلا من الكروبیین فتجلى للجبل فجعله دكا
وقوله وهو كائن فی عدد قلیل من افراد البشر ما ادری ما اراد بالقلیل هل هو قلیل اضافی یعنی به الانبیاء ع او هم والاولیاء
او هم مع العرفاء ام قلیل حقیقی ومقتضی مذهبه انه یرید به الانبیاء والاولیاء والعارفین واما مذهب الائمة ع فانه عند
هم لا یوجد بذاته الا فی محمد واله الثلاثة عشر المعصومین علیه واله السلم لان احادیثهم ع دلت بان هذا الروح لم ینزل
الى الارض قط قبل محمد ص ومنذ وجد نزل ولم یصعد قط ویكون المراد انه ینزل على الانبیاء بوجه من وجوهه بل وعلى
سایر المؤمنین بل وعلى غیرهم كما قال لابن ثابت وهو من المخالفین لما قال شعره المعلوم الذی اوله ینادیهم یوم الغدیر
نبیهم قال ص یا حسان لا تزال مؤیدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك نعم یكون مع الانبیاء ع بوجه من وجوهه كل بنسبته
مرتبته من القرب من الله تعالى ویكون مع محمد واهل بیته المعصومین ص كله بجمیع وجوهه وبذاته ولهذا قال ع لم ینزل قبل محمد ص و
لما وجد نزل علیه ولم یصعد ابدا والمراد انه مع النبی ص وبعد وفاته ع انتقل الى وصیه ولا یزال مع الاوصیاء ع وهو الان مع
الحجة ع قوله ولا بد فی حصوله من جذبة ربانیة لا یكفی فیه العمل والكسب بل منه ما ذكره الصوفیة فان قوله كما ورد جذبة من
جذبات الحق توازی عمل الثقلین لیس من طرقنا وانما هو من روایات الصوفیة ویفهم من كلامه ان الروح القدس نزل على

اهل

لانك

الصوفیة

# فی بیان نفس الناطقة انّها غیر العقل

الصّوفیة اذا حصلت لهم جذبة من جذبات الحقّ ولقد شاهدنا اشخاصاً مجانین سلبت عقولهم فلا یصلّی ولا یصوم ولا یترك
محرّماً والعامّة یعظّمونه ویقولون هذا مجذوب فیستدلّون علی المجذوبیة بکونه مجنوناً ومخالفاً لجمیع اوامر الله ونواهیه فلذا تری
بعضهم یصعق ویقع من شدّة الطرب عند استماع الملاهی ویبقی کالسکران ساعة یقولون هذا جذب الهی ونحن وجدنا
هم لا یزدادون بهذا الجذب الّا جهلاً وتهتّکاً للمحرّمات واما علی طریقة الحقّ المفهوم من اخبار ائمّة الهدی ع فلا یحصل روح
القدس المشار الیه بغیر محمّد وآله ص وانّ الجذب جنون شیطانی لا الهی کما زعموه وانّما طریق تحصیله العمل والکسب العمل الخالص
والاقبال علی الله سبحانه فی جمیع الاحوال بحیث لم یفقدهم حیث یحبّ ولا یجدهم حیث یکره فهم عنده لا یستکبرون عن عبادته
ولا یستحسرون یسبّحون اللیل والنهار لا یفترون فطریق تحصیله العمل والکسب بصدق القوابل الظاهرة للایجاد والباطنة
بالاعمال والمجاهدات الا انّ القوابل هی الطّین بفتح الیاء والاعمال من مقتضی الطینة وذلك لانّ الفطرة التی علی کمال الاعتدال
یقتضی اقتران النور بها لانّها نور وعلی غایة کمال قابلیّة النور وکمال اعتدال الفطرة ان تصنع من طین ومآء صافیین
معتدلین فی النّسبة وفی التخمیر فالماء الصّافی هو الوجود اعنی المادّة ومعنی صفائه تلاشی انیّته اعنی قابلیّته حتّی تکاد
تضیء لانّها اوّل الکون واوّل الکون مادّة بحت ولکن وسمت فی جهتها السّفلی بشیء ما من الانیّة وهی الانفعال
انّما قلّ انفعالها وضعف لانّها محلّ الفعل المقوّمة له فاثرت فی تحقّقه فوجّت فیها جهة الفعلیّة فی حال مفعولیّتها
فرقّت انیّتها الا انّ الفعل لا یتعدّی فهی من جهة جنبة الفعلیة غیر متعدّدة واعتبار تعدّدها بحیث بقی لها انیّة فهی من جهة
جنبة المفعولیة فلیس فیها الّا اقلّ ما یمکن ان یتقوّم به من الانیّة فهی ماء صاف وهو اوّل فائض من الفعل وثانی الکون اجابتها حین
قال نعم الست بربّکم فاجّج نار التکلیف علی اکمل ما یحتمله الامکان من احسن الاجابة الّذی هو الطینة الّتی هی القابلیة الّتی
هی الامّ الّتی یسعد من سعد فی بطنها ویشقی الشقی فی بطنها واما التخمیر فقد بیّن ذلك باسمه الرحمان فی سبعة اشواط حول بیت
مشیّته نعم وهو کسره فی الالف الاوّل ای النفس الرحمانی الاولی بفتح الفاء سبع مرّات للطف ثمّ صلوة رکعتین خلف مقامه
ظهوره وهو صوغه الاوّل فی السیماء المزجی ثم فی سبعة اشواط اخر وهو کسره للتخلیص بین صفاء القدر وعروقة القضاء ثمّ احلّه
فی الصّوغ الثانی وزاوج بینه وبین الوحی بالسّقی بالالطاف والامدادات مرّة بعد اخری وطاف به حول القدرة ثمانین
عام ثمّ حول العظمة ثم عضده باعضاد علاهم بتعلیمه وسماهم الی رتبته فاذا خلق ابوه اعنی مادّته فی الملك القدیم وخلقت
امّه اعنی الصورة فی احسن تقویم من نار هو نور لا ظلمة فیه خرج الشخص مستحقّاً لثناء الله سبحانه بقوله وانّك لعلی خلق عظیم وداعیاً
الی الله باذنه وسراجاً منیراً الله اعلم حیث یجعل رسالته فاذا تاملت هذه الآیات وامثالها ومثل الحدیث القدسی
ما زال العبد یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی احبّه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ولسانه الذی ینطق
به ویده الّذی یبطش به ان دعانی اجبته وان سئلنی اعطیته وان سکت ابتدأته ونظائرها علمت انّ حصول الروح المذکور
لیس الّا بالعمل والکسب خاصّة واما التأییدات الالهیة والامدادات الابتدائیة وان کانت لا تجب علی المالك اعطاء
المستحقّین لها الّا انّ استحقاقهم لیس ملکاً ولا سبباً للملك وان کان سبباً للتملیك والتملّك بمقتضی عادة الکریم
ان تملیکه بسبب ذلك التاهل مخرج للافاضة والاعطاء عن العبث والترجیح بلا مرجّح ولیس ذلك السبب ناقلاً للملك
عن تملّك مالکه ع وذلك لانّ الجذب المدّعی مقتضی فعل القدرة العامّة الغیر المشروطة فی تعلّق افعالها علی شیء بحالها
من الاحوال ولو جاز لجاز الجذب بلا سبب ولا ترجیح یجری علی جمیع الخلق من الانسان وغیره حتی الجمادات لتساوی القدرة
وافعالها الی جمیع الاشیاء علی السواء فجمیع الامدادات والالطاف والخیرات کلّها علی حسب القوابل الّتی هی الاعمال الظاهرة
والباطنة وان کانت تلك النعم ابتدائیة بمعنی عدم الاستحقاق لها بالتملّك الناقل اذ یجوز ان یستحقّ العبد شیئاً ولا یعطیه
نعم لانّ العبد لا یملك شیئاً لانّه مملوك والملك لا یملك وانّما یعطی المستحقّ کرماً ابتدائیاً وان کان لانّه اهل له وفی
الدعاء وجعل ما امتنّ به علی عباده کفاء لتادیة حقّه وقد ذکر الصّ ع کون النعمة بالاستحقاق علی النحو الّذی ذکرنا الاستحقاق
الناقل عن ملك المالك نعم قال ع لما سئله السائل من این لحق الشقاء اهل المعصیة حتی حکم لهم فی علمه بالعذاب علی
علمهم فقال ابو عبد الله ع ایّها السائل من حکم الله نعم الّا یقوم له احد من خلقه بحقّه فلمّا حکم بذلك وهب لاهل محبّته



# في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

القوة على معرفته ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهله ووهب لاهل المعصية القوة على معصيته لسبق علمه فيهم ومنعهم
الظافر القبول عنهم الحديث فتامل هذا الحديث الشريف يرشدك الى ما ذكرنا حرفا بحرف فما ذكره المص من التوقف على
الجذب على ما يذكرونه اهل هذه الدعوى غلط قال اقول ما ينشأ من روايح عالم الغيب ونسايم الملكوت في الروح
من القوى النفسانية قوة اللمس وهي تعم الحيوانات وتسرى في الاعضاء من جهة الروح البخاري ومدركاتها اوائل الكيفيات الاربع وما يجري
مجراها ثم قوة الذوق لادراك صور المطعومات التسعة وما تركب منها ثم الشم المدرك لصور الروايح وهي الطف من الاولين
والطف الخمس واشرفها قوتا السمع والبصر وقوة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل والسمع بالعكس بالقياس الى المسموعات
اقول لما ذكر الحواس الباطنة ذكر الحواس الظاهرة ومقتضى قاعدة رايه من ان اول نشأة النفس قوة جسمانية ان يذكر
الحواس الظاهرة اولا الا انه لعله انما اخرها لطول الكلام عليها او من غير ملاحظة ولا عيب فيه وانما ذكر اللمس اولا لان اللمس
اقربها من الاجسام النباتية فيكون اولها وجودا ثم الذوق لكون مدركه الطف من الملموس لانه يكون بنفوذ الاجزاء
اللطيفة او كيفية المذوق فالذوق لمس وادراك ملائمة او منافرة ثم الشم لترتبه على الاولين لاخذ غاياتها فيه وادراكه
على نحو ادراك الذوق يكون ادراكهما للاجزاء لطيفة او لكيفية ثم السمع وادراكه للاصوات او كيفياتها وهي الطف من المدركات
الاولية ولذا كان السمع الطف مما قبله ثم البصر وادراكه للاشباح والالوان وهي الطف من الاصوات ولذا كان الطف من
السمع وربما قيل بتقديم البصر وقوة السمع لدعوى تقدم بطلان البصر قبله عند ابتداء النوم لان النوم اجتماع الروح في القلب
واول ما ينجذب من البصر وتقديم السمع في الذكر اولى لان البصر يدرك بدون مباشرة بخلاف السمع فانه انما يدرك اذا
ضرب صوت الكلام الحجاب الذي هو كالطبل اما اللمس فقالوا فيه ان الحيوان الارضي لما كان حامل كيفية اعتدالية لا يستقيم بدونها
ولا تتعلق النفس الفلكية بغير الاعتدالية بل يكون نسبة فراقها اختلال ذلك الاعتدال احتاج في حفظها الى قوة حافظة لها
بكونها مدركة لما يباشره ذلك الحيوان كالهواء والماء بانه مخالف او موافق لتحرزها من المخالف ويطلب الملائم حتى لا يكون المخالف
محرقا له بحره او مجمدا له ببرده او مغرقا له برطوبته وحتى يسكن الموافق ويتقوى به الاعتدال عن الاختلال ولذا كان اللمس اسبق
الحواس حصولا ولانه انما يكون بالمباشرة التي هي من شأن الاجسام ولان المدرك لا يكون من جنس مادة الكيفيات المدركات و
حيث كانت الكيفية الاعتدالية شاملة لجميع البنية الحيوانية وجب ان يكون الحافظ لها كذلك فكان اللمس في جميع البدن واعلى قوة فكذال
اللمس ما كان في انملة السبابة وايضا هذه القوة وان كانت من اعراض عالم الغيب الا انها لما كانت لتميز احوال الشهادة غلب عليها
جانب الشهادة لان تميزها بالمباشرة فكانت سارية في جميع البدن من جهة الروح البخاري الذي هو محل الروح الحيواني
فهي تجري حيث يجري الروح البخاري والروح البخاري يجري حيث يجري الروح الحيواني وقوله ومدركاتها اوائل الكيفيات صوره؟
الاربع يعني انها تميز بين هيئات مبادي الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة ومن ثم قال بعضهم ان قوة اللمس حاكمة بين الحار
والبارد وبين الرطب واليابس وبين الصلب واللين وبين الاملس والخشن وقيل وبين الثقيل والخفيف والوجه الاولى بالتحقيق
ان حكمها ليس لتميز بين المتقابلات وان حصل ذلك من باب اللزوم وانما تميز بين المتقابلات وبين المفردات في مراتبها
في الشدة والضعف للفائدة المذكورة وحيث ثبت ان جميع الاشياء انما تتقوم بكيفية اعتدالية بنسبة رتبة كل شيء
منها من الوجود الكوني الامري المفعولي الذي به قام كل شيء قيام تحقق وجب ان يكون في كل شيء منها قوة حافظة لتلك
الكيفية فيكون في المعادن قوة لمس معدنية وفي النبات قوة لمس نباتية وفي الحيوان قوة لمس حيوانية وفي الانسان قوة لمس مثلا
انسانية واما الذوق فهو بعد اللمس في الظهور وفي القرب من الاجسام واعم الاربعة بعد اللمس لكنه لما كان مدركه
الطف من مدرك اللمس لانه انما اجزاء لطيفة تنفذ في مسام اللسان او كيفية يتكيف بها ريق الذائق فيدركها اللسان ولما
كان مقتضى الحكمة ان يكون بين المدرك وما يدركه مناسبة ومشابهة وجسد الحيوان ليس كله لطيفا مشابها لما تدركه القوة
الذائقة لم يحسن ان تسري الذائقة في جميع الجسد بخلاف الملامسة ومع هذا فلا بد من القوة اللامسة في ادراك الذائقة
لاشتراط المباشرة فيها فالملامسة دليلها فاذا باشر المطعوم آلة الذوق وهي اللسان فلها اعتبار اللامسة وتولت الذائقة
ادراك المطعوم بجذب اجزاء لطيفة منه الى جوفها فاذا انجذبت الى جوف آلة الذائقة سواء كان بنفس الاجزاء ام بواسطة الرطوبة



الصوفية اذا حصلت لهم جذبة من جذبات الحق ولقد شاهدنا اشخاصا مجانين سلبت عقولهم فلا يصلي ولا يصوم ولا يترك
محرما والعامة يعظمونه ويقولون هذا مجذوب فيستدلون على المجذوب بكونه مجنونا ومخالفا لجميع اوامر الله ونواهيه فلذا ترى
بعضهم يصعق ويقع من شدة الطرب عند استماع الملاهي ويبقى كالسكران ساعة يقولون هذا جذب الهي ونحن وجدناهم
لا يزدادون بهذا الجذب الا جهلا وتهتكا للمحرمات واما على طريقة الحق المفهومة من اخبار ائمة الهدى ع فلا يحصل روح
القدس المشار اليه بغير محمد وآله ص وان الجذب جنون شيطاني لا الهي كما زعموا وانما طريق تحصيله لمحمد وآله ص العمل الخالص
والاقبال على الله سبحانه في جميع الاحوال بحيث لم يفقدهم حيث يحب ولا يجدهم حيث يكره فهم عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون فطريق تحصيله العمل والكسب بصدق القوابل الظاهرة للايجاد والباطنة
بالاعمال والمجاهدات الا ان القوابل هي الطين بفتح الياء والاعمال من مقتضى الطينة وذلك لان الفطرة التي على كمال الاعتدال
يقتضي اقتران النور بها لانها نور وعلى غاية كمال قابلية النور وكمال اعتدال الفطرة ان تصنع من طين وماء صافيين
معتدلين في النسبة وفي التخمير فالماء الصافي هو الوجود اعني المادة ومعنى صفائه تلاشي انيته اعني قابليته حتى تكاد
تضيء لانها اول الكون واول الكون مادة بحت ولكن وسمت في جهتها السفلى بشيء ما من الانية وهي الانفعال و
انما قل انفعالها وضعف لانها محل الفعل المقومة له فاثرت في تحققه فوجدت فيها جهة الفعلية في حال مفعوليتها
فرقت انيتها لان الفعل لا ينفعل فهي من جهة جنبة الفعلية غير منفعلة واعتبار تعددها بحيث بقي لها انية فهي من جهة
جنبة المفعولية فليس فيها الا اقل ما يمكن ان يتقوم به من الانية فهي ماء صاف وهو اول فائض من الفعل وثاني الكون اجابتها حين
قال تع الست بربكم فاجج نار التكليف على اكمل ما يحتمله الامكان من احسان الاجابة الذي هو الطينة التي هي القابلية التي
هي الام التي يسعد من سعد في بطنها ويشقى الشقي في بطنها واما التخمير فتدبيره ذلك باسمه الرحمان في سبعة اشواط حول بيت
مشيته تع وهو كسره في الالف الاول اي النفس الرحماني الاولى بفتح الفاء سبع مرات للطف ثم صلوة ركعتين خلف مقامه
ظهوره وهو صوغه الاول في السحاب المزجى ثم في سبعة اشواط اخر وهو كسره للتخليص بين صفاء القدر وعروة القضاء ثم احله
في الصوغ الثاني وزاوج بينه وبين الوحي بالسقي بالالطاف والامدادات مرة بعد اخرى وطاف به حول القدرة ثمانين الف
عام ثم حول العظمة ثم عضده باعضاده اعلاهم بتعليمه وسماهم الى رتبته فاذا خلق ابوه اعني مادته في الملك القديم وخلقه
امه اعني الصورة في احسن تقويم من نار هو نور لا ظلمة فيه خرج الشخص مستحقا لثناء الله سبحانه بقوله وانك لعلى خلق عظيم وداعيا
الى الله باذنه وسراجا منيرا الله اعلم حيث يجعل رسالته فاذا تاملت هذه الايات وامثالها ومثل الحديث القدسي
ما زال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق
به ويده التي يبطش بها ان دعاني اجبته وان سالني اعطيته وان سكت ابتدأته ونظائرها علمت ان حصول الروح المذكور
ليس الا بالعمل والكسب خاصة واما التاييدات الالهية والامدادات الابتدائية وان كانت لا تجب على المالك اعطاؤها في
المستحقين لها لان استحقاقهم ليس ملكا ولا سببا للملك وان كان سببا للتمليك والتملك بمقتضى عادة الكريم بمعنى
ان تمليكه بسبب في ذلك التاهل مخرج للافاضة والاعطاء عن العبث والترجيح بلا مرجح وليس ذلك السبب ناقلا للملك
عن تملك مالكه عج وذلك لان الجذب المدعى مقتضى فعل القدرة العامة الغير المشروطة في تعلق افعالها على شيء بحالها
من الاحوال ولو جاز لجاز الجذب بلا سبب ولا ترجيح يجري على جميع الخلق من الانسان وغيره حتى الجمادات لتساوي القدرة
وافعالها الى جميع الاشياء على السواء في جميع الامدادات والالطاف والخيرات كلها على حسب القوابل التي هي الاعمال الظاهرة
والباطنة وان كانت تلك النعم ابتدائية بمعنى عدم الاستحقاق لها بالتملك الناقل اذ يجوز ان يستحق العبد شيئا ولا يعطيه الكريم
تع لان العبد لا يملك شيئا لانه مملوك والملك لا يملك وانما يعطي المستحق كرما ابتدائيا وان كان لانه اهل له ووفي
الدعاء وجعل ما امتن به على عباده كفاء التادية حقه وقد ذكر الصادق ع كون النعمة بالاستحقاق على النحو الذي ذكرنا الاستحقاق
الناقل عن ملك المالك تع قال عليه السلام لما سئل السائل من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم في علمه بالعذاب على
عملهم فقال ابو عبد الله ع ايها السائل من حكم الله تع الا يقوم له احد من خلقه بحقه فلما حكم بذلك وهب لاهل محبته

# في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

القوّة على معرفته ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهله ووهب لاهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم
الطاقة القبول عنهم الحديث فتامّل هذا الحديث الشريف يرشدك الى ما ذكرناه فاياك فما ذكره المص من التوقف على
الجذب على ما يذكرونه اهل هذه الدعوى غلط قال اقول ما ينشاء من روايح عالم الغيب ونسايم الملكوت في ذي الروح
من القوى النفسانية قوة اللمس وهي تعم الحيوانات وتسري في الاعضاء من جهة الروح البخاري ومدركاتها اوائل الكيفيات الاربع وما يجري
مجراها ثم قوة الذوق لادراك صور المطعومات التسعة وما تركب منها ثم الشم المدرك لصور الروايح وهي الطف من الاولين
والطف الخمس واشرفها قوتا السمع والبصر وقوة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل والسمع بالعكس بالقياس الى المسموعات
اقول لما ذكر الحواس الباطنة ذكر الحواس الظاهرة ومقتضى قاعدة رايه من ان اول نشاة النفس قوة جسمانية ان يذكر
الحواس الظاهرة اولا الا انه لعله انما اخرها لطول الكلام عليها او من غير ملاحظة ولا عيب فيه وانما ذكر اللمس اولا لان اللمس
اقربها من الاجسام النباتية فيكون اولها وجودا ثم الذوق لكون مدركه الطف من الملموس لانه يكون بنفوذ الاجزاء
اللطيفة او كيفية المذوق فالذوق لمس وادراك ملائمة او منافرة ثم الشم لترتبه على الاولين لاخذ غاياتها فيه وادراكه
على نحو ادراك الذوق يكون ادراكهما للاجزاء لطيفة او لكيفية ثم السمع لادراكه للاصوات او كيفياتها وهي الطف من المدركات
الاولية ولذا كان السمع الطف مما قبله ثم البصر وادراكه للاشباح والالوان وهي الطف من الاصوات ولذا كان الطف من
السمع وربما قيل بتقديم البصر وقوة السمع لدعوى تقدم بطلان البصر قبله عند ابتداء النوم لان النوم اجتماع الروح في القلب
واول ما ينجذب من البصر وتقديم السمع في الذكر اولى لان البصر يدرك بدون مباشرة بخلاف السمع فانه انما يدرك اذا
ضرب بصوت الكلام الحجاب الذي هو كالطبل اما اللمس فقالوا فيه ان الحيوان الارضي لما كان حامل كيفية اعتدالية لا يستقيم بدونها
ولا تتعلق النفس الفلكية بغير الاعتدالية بل يكون بسبب فراقها اختلال ذلك الاعتدال احتاج في حفظها الى قوة حافظة لها
بكونها مدركة لما يباشر ذلك الحيوان كالهواء والماء بانه مخالف او موافق ليتحرز بها من المخالف ويطلب الملائم حتى لا يكون المخالف
محرقا له بحرارته او مجمدا له ببرده او مغرقا له برطوبته وحتى يسكن الموافق ويتقوى به الاعتدال عن الاختلال ولذا كان اللمس اسبق
الحواس حصولا ولانه انما يكون بالمباشرة التي هي من شان الاجسام ولان المدرك لا يكون من جنس مادة الكيفيات المدركات و
فكذا ل حيث كانت الكيفية الاعتدالية شاملة لجميع البنية الحيوانية وجب ان يكون الحافظ لها كذلك فكان اللمس في جميع البدن واعلى قوة
اللمس ما كان في انملة السبابة وايضا هذه القوة وان كانت من اعراض عالم الغيب الا انها لما كانت لتمييز احوال الشهادة غلب عليها
جانب الشهادة لان تميزها بالمباشرة فكانت سارية في جميع البدن من جهة الروح البخاري الذي هو محل الروح الحيواني
صو؟ا فهي تجري حيث يجري الروح البخاري والروح البخاري يجري حيث يجري الروح الحيواني وقوله ومدركاتها اوائل الكيفيات
الاربع يعني انها تميز بين هيئات مبادي الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة ومن ثم قال بعضهم ان قوة اللمس حاكمة بين الحار
والبارد وبين الرطب واليابس وبين الصلب واللين وبين الاملس والخشن وقيل وبين الثقيل والخفيف والوجه الاولى بالتحقيق
ان حكمها ليس لتمييز بين المتقابلات وان حصل ذلك من باب اللزوم وانما تميز بين المتقابلات وبين المفردات في مراتبها
في الشدة والضعف للفائدة المذكورة وحيث ثبت ان جميع الاشياء انما تتقوم بكيفية اعتدالية بنسبة رتبة كل شيء
منها من الوجود الكوني الامري المفعولي الذي به قام كل شيء قيام تحقق وجب ان يكون في كل شيء منها قوة حافظة لتلك
مثلا الكيفية فيكون في المعادن قوة لمس معدنية وفي النبات قوة لمس نباتية وفي الحيوان قوة لمس حيوانية وفي الانسان قوة لمس
انسانية واما الذوق فهو بعد اللمس في الظهور وفي القرب من الاجسام واعم الاربعة بعد اللمس لكنه لما كان مدركه
الطف من مدرك اللمس لانه اما اجزاء لطيفة تنفذ في مسام اللسان او كيفية تتكيف بها ريق الذائق فيدركها اللسان ولما
كان مقتضى الحكمة ان يكون بين المدرك وما يدركه مناسبة ومشابهة وجسد الحيوان ليس كله لطيفا مشابها لما تدركه القوة
الذائقة لم يحسن ان تسري الذائقة في جميع الجسد بخلاف اللامسة ومع هذا فلا بد من القوة اللامسة في ادراك الذائقة
لاشتراط المباشرة فيها فاللامسة دليلها فاذا باشر المطعوم آلة الذوق وهي اللسان فلابد من اعتبار اللامسة وقولنا ان الذائقة
الرطوبة ادراك المطعوم بجذب اجزاء لطيفة منه الى جوفها فاذا انجذبت الى جوف آلة الذائقة سواء كان بنفس الاجزاء ام بواسطة

# في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

الرطوبة اللعابية في المعدة لبد رقة الطعام المنبعثة من العرقين اللذين تحت اللسان حصلت لها الملائمة او المنافرة اللذين يتحقق باحدهما الذوق بشرط الا يكون في الرطوبة ولا في اللسان طعم ليتادى طعم المطعوم الى القوة الذائقة او يكون فيهما او في احدهما طعم ضعيف لا يغير طعم المطعوم والصورة الذوقية هي الملائمة للقوة الذائقة او المنافرة لها ونسبة هذه الصورة الى القوة كنسبة الصورة الى المادة وكنسبة الانثى الى الذكر والطعوم التسعة الحرافة والمرارة والملوحة وهذه الثلثة من فعل الحرارة والحموضة والعفوصة والقبض وهذه الثلثة من فعل البرودة والدسومة والحلاوة والتفاهة وهذه الثلاثة من فعل الكيفية المتوسطة والمراد من التفاهة احد معنيين الاول عدم الطعم حقيقة والتفاهة بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني الا يحس بطعمه لشدة تلازم اجزائه فلا تتحلل منه اجزاء تخالط اللسان ولا يتكيف الرطوبة اللعابية بسرعة فلا يحس منه طعم الا اذا عولج بتحليل اجزائه او تكريره في اللعابية فانه يحس به كالحديد والنحاس وهذا معدود من الطعم دون الاول كذا ذكروا واعترض عليه بان حصر الفاعل في محض الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة ممنوع لحصول الفاعل من غيرها فان مراتب الحرارة والبرودة في الشدة والضعف في اللطافة والكثافة غير محصورة فكيف تنحصر في التسعة وايضا الخيار والحنطة النية يحس منها طعم بسيط ليس من التسعة فالاختلاف في اللطافة والكثافة والشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف في النوع تعددت الطعوم بلا حصر وان لم يقتض الاختلاف كان القبض والعفوصة واحدا اذ لا فرق بينهما الا في الشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه وايضا الترياق مر وهو بارد والعسل حلو وهو حار وكذا السمن والماء له طعم غير التسعة وهو بارد فلعل ذكرهم التسعة من باب الاغلبية والا فالحصر لا يصح بالاستقراء و لا بالعقل نعم يمكن ان يقول ذكرهم الفاعل الغالب لا يوجد لطبيعة او الفاعل باعتبارين كما نقول طعم الماء طعم الحيوة والفاعل الحرارة والرطوبة او الرطوبة والبرودة فالاول فاعل الكون والذوب والثاني فاعل البقاء والصفة فتدبر ولي مسلك تعديل بين هذه الاضطرابات الا انه يحتاج الى تطويل لا يفيد فيما نحن بصدده فائدة يعتد بها واما الشم فكما قلنا قيل انه الطف من الذوق ولهذا تقدم الذوق عليه في الحصول وتاخر الشم ولان مدركه وهو الهواء الطف من مدرك الذوق سواء قلنا ان الهواء يتكيف بكيفية ذي الرايحة ويؤدي بها الى الحلمتين الخيشوم او يحمل اجزاء لطيفة من ذي الرايحة قد انبثت فيه ويؤدي بها الى الحلمتين اي العصبتين اللتين في المنخرين عند الخيشوم في كل واحد واحد شبيهة بحلمتي ثدي المرأة تنبسطان عند وصول الرايحة الطيبة وتنقبضان عند وصول الرايحة الخبيثة وبالانبساط والانقباض يحصل الشم للقوة الشامة اذ هما آلة ادراكهما للرايحة والارجح عندي في الذوق والشم ان المدرك بنفح الراء الكيف لا الاجزاء ففي الذوق يتكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعام وفي الشم يتكيف الهواء برايحة ذي الرايحة وقول اصحاب الاجزاء لتوهم عدم انفكاك الطعم عن الاجزاء والرايحة من الاجزاء لعدم انتقال الاعراض ضعيف لان الماء والهواء الطف من الاجزاء واشد نفوذا ومماسة واقرب الى الصورة الشمية والصورة الذوقية من الاجزاء لان الماء مقوم للصورة الذوقية والهواء مقوم للصورة الشمية ونسبة هذه الصورة الى القوة الشامة كنسبة الصورة الذوقية الى القوة الذائقة وقد اشرنا الى مثال النسبة في بحث الذوق وكون الاجزاء هي الحاملة للاعراض والاعراض لا تنفك عنها لو سلم ذلك لا يلزم من ذلك كونها ركنا للصورة بل حاملة لركن الصورة وحجمها واستدلالهم بمثل فناء الكافور وتفرق اجزائه ونقصه بخروج رايحته وذبول التفاح بشمه وما اشبه ذلك مدخولة واما السمع فهو عبارة عن ادراك الصوت والصوت يحدث من بين شيئين يكون بينهما قرع او قلع او ضغط فيصدم ما بينهما من الهواء باحد الثلثة ما يليه ويصدم ما يليه ما بعده بهيئة ما صدمه ما قبله وهكذا يندفع الهواء بعضه لبعض بهيئة الدفع الاول والدفع الاول الذي حصل بالهواء المتحرك بالقلع او القرع او الضغط يكون بتلك الهيئة في الشدة والضعف والجهر والهمس والرخاوة واللين والقلقلة وما اشبه ذلك من صفات الحروف وامثالها كالدق على القرطاس والنحاس والماء فان هذه الاصوات المختلفة هيئات تلك الحركات الثلث بين جسمين فيخرج من بينهما الهواء حاملا لتلك الهيئات والاوضاع ويدفع ما يليه اي يصدم ما يليه بنحو ما صدمه من الجسمان وهكذا حتى يصل الجزء الاخير من الهواء الى الصماخ من اذن السامع فيصدم تلك الجلدة الرقيقة التي تلي الدماغ كهيئة الطبل بما حمل من الهيئات فتتوجه القوة السمعية عند دق بابها الهيئة الدق فتدرك الصدم الاول بما حمل له الهواء من هيئته بتدافعه كما تتدافع ماء الحوض ويكون من جميع الجهات فيسمع كلامك من هو امامك وخلفك ويمينك وشمالك وفوقك وتحتك لانه يتموج الهواء بالصدم الاول مستديرا

بسيط مر

# في بيان نفس الناطقة انها غير العقل

كما ترى اذا حركت وسط حوض الماء الا انه قد لا تستوي جهات امتداده على الحقيقة وان تساوت في الجملة لان الهواء المدفوع اولا
وهو المصدوم الذي يصدم ما وراءه ربما يكون في جهة انبعاثه اطول واظهر واقوى و لابد من الهواء في حمل الهيئات وما
يشابهه في التخيل والسيلان الا انه ضعيف جدا لا يحكيها كما هي الا الهواء ولهذا قد يسمع الدق والصوت تحت الماء لسيلانه وامكان
تدافعه ولكنه لا يتميز الصوت لاجل ثقله وبالجملة ليس الحافظ للحروف مثلا العقل او النفس او غير ذلك كما توهم بعضهم وانما يحملها الهواء
اذ هو المجانس لها والمتكيف بها فاذا دق باب السامعة تلقفته من وراء الحجاب وذكر احتجاجاتهم وابطالها مما يطول به الكلام فاذا دق
بابها حفظت صورته بواسطة الحس المشترك المسمى بنطاسيا فيرفعه الى خزانة الخيال وحفظته النفس وتناول العقل معناه من الصورة
النفسية فاذا اراد مالك الفريد اظهار ذلك كما وصل اليه امر خدامه فصاغوا اصواتا هيئات كما وصلها والبس تلك المعاني والصور
تلك الهيئات المصاغة على هيئة ما حمله اليه الهواء والاصح ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ وهو المحسوس لا
الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن وشرط تحقق السماع على كماله توسط الهواء بين السامع وذي الصوت واما ما انقل عن قدماء
الحكماء باكتفاء بتماس الافلاك بعضها من بعض كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله كما انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة
ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء
قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الحان والنغمات كذا ذكره المصنف في الاسفار
بعد ان ذكر احتياج السماع الى الهواء بما يدل على انه فهم ان الحكماء ذكروا اسماعا للاصوات المحسوسة لم يشترط في تحققه توسط الهواء
وهذا الكلام ليس بمستقيم لان السماع الذي يشيرون اليه ليس المراد منه السماع الحسي الذي نحن بصدده حتى يشترط فيه توسط الهواء
وانما السامع لتلك الاصوات اذن القلب الواعية وينزل معانيها القلب الى الروح فتخلع عليها الخلع الصفر وينزلها الروح الى
النفس فتلبسها ثيابا باخضر من سندس واستبرق وينزلها النفس طينا وذرا وتتقاسمها القوى الخمسة النفسانية على نسبة سيرها في
كما افلاكها فتخرجها بتلك النسب الحانا موسيقية وان ربنا اني اتكلم بها تكلمت فاقول قال علماء العروض ان الكلام باعتبار الحركات
والسكنات يجمعها قولهم لم ار على ظهر جبل سمكتن لم سبب خفيف وهو كحركة زحل وار سبب ثقيل وهو كحركة المشتري وعلى وتد
مجموع وهو كحركة المريخ وظهر وتد مفروق وهو كحركة الخيال وجبلن فاصلة صغرى وهو كحركة عطارد وسمكتن فاصلة كبرى وهو
فلك ه كحركة القمر لان فلك القمر يماس فلك العطارد بنقطة هي شخصية من فلك القمر ونوعية من فلك عطارد وعطارد يماس الزهرة و
الشمس مثلا والا فالثلثة متقاربات فيختلف النوعية والشخصية فيها بالمحاذات ونحن نريد التمثيل للالحان فنقول لاجل البيان
النقطة من عطارد والزهرة او الشمس شخصية ومن المريخ نوعية ومن المريخ شخصية ومن المشتري نوعية ومن المشتري شخصية
ومن زحل نوعية ومن زحل شخصية ومن فلك البروج نوعية فاذا انسب حركات الافلاك الاربع والعشرين الحركة بنسبة ما
مثلنا بالشخصية والنوعية حصل من تناسب الاوضاع بين الشخصية والنوعية ونوعية النوعية وبين النوعية ونوعية
النوعية وبالعكس ونحو هذا هيئات واوضاع بين الاسباب والاوتاد والفواصل اذا خرج الصوت عليها خرج بالحان ونغمات
تكون اقرب كل شيء الى مطابقة النفوس وملائمتها لان النفس مركبة من تلك الالحان فحياتها من الفاصلة الكبرى وفكرها
من الفاصلة الصغرى وخيالها من الوتد المفروق ووهمها من الوتد المجموع وعلمها من السبب الثقيل وتعقلها من السبب الخفيف
وليس سماعهم لتلك الالحان بالاذن التي يسمع العوام بها كلام امثالهم المراد بهذا البحث هنا وان كان الحكيم الماهر الذي راض
نفسه بالعمل الصالح يرفع اذنه المحسوسة تميز لها اذنه العقلية لها حتى يوصلها الى رتبة الحان الافلاك ويسمع بالاذن الظاهرة
تلك الاصوات او يسمع تسبيح الجمادات والنباتات وكثيرا من تسبيح الملائكة والى سر ما اشرنا اشار بقوله بقوله تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل لا يسمعون تسبيحهم لانهم يسمعون تسبيحهم ولكن لا يفقهونه لان من ذلك التسبيح ما يسمعونه بجميع اعضائهم و
جوارحهم وكان منه ما يسمعونه بالسنتهم ومنه ما يسمعونه بالات شمهم ومنه ما يسمعونه باذانهم ومنه ما يسمعونه باعينهم
وعندهم انهم ما سمعوا الا ما سمعوه باذانهم وهذا ايضا اكثرهم لا يفقهونه اذ لا يفقهون منه الا ما كان بلغة ابناء نوعهم والكلام
في طعوم الافلاك وروايحها التي ذكرها الحكماء كالكلام فيما ذكروا من اصواتها والحانها ونغماتها فافهم فاني قد اشرت الى طريق
سماعهم لتلك الالحان وشمهم لتلك الروايح وذوقهم لتلك الطعوم وهنا ابحاث اعرضنا عنها كما غيره واما البصر فقد قال علماء

التشريح

# في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

التشريح انه ينبت من الدماغ سبعة ازواج من العصب لسائر القوى والزوج الاول يبدء من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يمينا ويتياسر النابت منهما يسارا فالتقيا وتقاطعا
بتقاطع صليبي ينفذ النابت يسارا الى الحدقة اليمنى والنابت يمينا ينفذ الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار في الروح المنفوخة في تجويف ملتقى يمينا
التقاطع واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بالانطباع وقال الرياضيون انه بخروج الشعاع وقال الاشراقيون انه لا شعاع ولا
انطباع وانما هو بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صيقلية واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم
اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية واختاره شهاب الدين السهروردي وقيل انه بانشاء صورة مماثلة
للمرئي بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله
لا قيام المقبول بقابله وهو اختيار المص والحق الذي دل عليه العقل والنقل ان الابصار بالانطباع لكن لا بخروج الشعاع والا لكان
المرئي لك من وجهك في المرآة مقلوبا بل يكون مواجها لك فترى عينك اليمنى في المرآة مقابلة لعينك اليسرى كما اذا واجهت شخصا
غيرك ولكن صورتك في المرآة مقلوبة فانت ناظر في خلفها فتكون العين اليمنى مقابل اليمنى في المرآة واليسرى تقابل اليسرى كما اذا
نظرت في قفا زيد فان يمناك بازاء يمناه ويسراك في مقابل يسراه ولا بالعلم الاشراقي لان قولهم فتدركه النفس الخ فيه ان العلم
الاشراقي ان اريد منه ان العلم نفس المعلوم صح الاشراقي وكان العالم بذلك العلم الاشراقي اعني نفس الناظر مدركا للصورة الحسية
بنفسها لا انها هي العلم فح هي معلوم لا مرئي وكونها مرئية فبالعين وان اريد منه ان العلم غير المعلوم فبالطريق الاولى لان المعلوم
على هذا غير العلم والنفس انما تحصل الصور العلمية المجردة ولا بصورة مماثلة من عالم الملكوت اذ يلزم ان الاشياء لا تدرك بالابصار الا
على جهة الحقيقة وهذا مخالف للعقلاء من عامة الخلق ومخالف الكتب الالهية والنقل من الكتاب والسنة مصرح بان العيون هي
المبصرة كما قال الله تعالى ولهم اعين لا يبصرون بها وهذا كثير في القرآن بان الابصار بالعيون وكفى بكتاب الله مبطلا للقول الثالث وللقول
الرابع الذي ذهب اليه المص والدليل العقلي مبطل للكل وبخصوص القول الثاني روى المفيد ره في الاختصاص في حديث طويل باسناده
الى موسى بن محمد الجواد ع انه سئل اخاه ابا الحسن العسكري ع عن مسائل سئلها عنه يحيى بن اكثم فكان من جوابه الى ان قال واما قول علي ع
في الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال وينظر اليه قوم عدول فيأخذ كل واحد منهم المرآة فيقوم الخنثى خلفهم عريانا وينظرون في المرآة
فيرون الشبح فيحكمون عليه وهو مصرح بل على ان الرؤية في المرآة بالانطباع لا بخروج الشعاع ولا بالنفس ولا بصورة مماثلة من عالم
الملكوت لان الشبح هو ظل صورة الشخص المقابل انطبع ذلك الظل في المرآة والرؤية بالعين كالمرآة بتسليم الخصم واعترافه وذكره ره
الصدوق في باب العشرة من الخصال واعلم ان لاهل هذه الاربعة الاقوال حججا كثيرة واجوبة طويلة ومعارضات لا فائدة في ايرادها
ونقضها مع ما هي عليه من الطول وقصر الفائدة فيما نحن بصدده وقوله وقوة البصر للمبصرات بالفاعل اشبه منها بالقابل الى قوله يعني
ان قوة البصر فاعلة للابصار لا قابلة له لان الابصار عنده ان النفس تدرك صورة نفسانية من عالم الملكوت فتشابه صورة المرئي
وان النفس تخرج تلك الصورة اذ تنتزعها من المرئي بواسطة الحس المشترك ثم الخيال ولاجل تقريبه لمثل هذا قال انها اشبه بالفاعل
منها بالقابل وفي السمع بالعكس لانه يقرع الهواء الحامل للصوت لحجاب الدماغ الشبيه بالطبل فتكون القوة السامعة قابلة لما يصل
اليها والحق كما تقدم ان الابصار ايضا كالسمع في كونه قابلا الا انه على الصحيح بالانطباع كما مر وعلى كل تقدير لو قلنا بقوله كيف تكون
النفس هي المبصرة لانها ان فرض ابصارها للمحسوس فهو ليس بصحيح لانها مجردة ولا تدرك المحسوسات بغير الوسائط وان فرض ما ذهب
اليه من الصورة المماثلة الملكوتية فالنفس تدركها ولكن المرئي ليس بمرئي في الحقيقة وانما المرئي هي الصورة المماثلة الملكوتية مع ان
العين لا فائدة فيها وكونها طريقا للنفس لا يفيد لانه لا يقول بان النفس تدرك المرئي وان كان بوسائط وانما يذهب الى ان النفس
تدرك صورة ملكوتية يعني من نوع النفوس الا انها مماثلة للمرئي فالعين يلزمه انها لا مدخل لها قال ره ومدركاتها الخمس
كما اشرنا في اللمس مثل نورية غيبية موجودة في عالم الآخر لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات الا بالعرض فهي من جنس الكيفيات
النفسانية وليس الحق فهذه القوى ليست قائمة بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها لان البرهان ناهض على ان الحال
بالشيء الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمحله لا يمكن ان يكون وجوده في عالم ووجود المحل في عالم الآخر فالحال والمحل في عالم
واحد والمدرك والمدرك من نحو واحد فالحرارة الملموسة بالذات مثلا ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار ولا التي

في العضو

## في بيان النفس الناطقة انها غير العقل

في العضو المستحصن المسمّى باللامس لبشرته التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار والتي بل صورة اخرى غايبة عن هذا العالم حاصلة
في النشأة النفس تدركه بقوتها اللمسيّة وكذا القياس في ساير المحسوسات وما فوقها وفيه سرّ وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشمّ وذوق ولمس
غير هذه المكشوفة وقد تعطل هذا بمرض او نوم او اغماء او زمانة او موت وتلك الحواس غير منعزلة عن فعلها وهذه الظواهر حجب واغشية
عليها وهي لصالها هذه الذائرات وفيه سرّ اقول قوله ومدركاتها الخمس يعني ما تدركه هذه الحواس الخمس وهو ما تدركه القوة اللامسة
من الملموس وما تدركه القوة الذائقة من المذوق وما تدركه القوة الشامة من المشموم وما تدركه القوة السامعة من المسموع وما
تدركه الباصرة من المرئي مثل بضم الميم والثاء جمع مثال اي صور نورية غيبية يعني ان مدركات تلك القوى صور من عالم الملكوت
مماثلة للمحسوسة موجودة في عالم آخر لان المحسوسة في عالم الملك عالم الاجسام وتلك الصور مماثلة للمحسوسة في عالم آخر اي في عالم
الملكوت ومراده ان النفس من عالم الملكوت وهذه القوى قواها فهي في عالمها ويجب ان تكون مدركاتها معها في عالم واحد ولما كانت
كانت المرادة من المدركات هي من عالم الملك ولا يمكن ان تباشرها النفس الغائبة وجب ان تباشر صور تشابهها فتعرف النفس المحسوسة
وتدركها بادراك المشابهة لها والحق غير ما ذكر المص لانا قد ذكرنا ان النفس من عالم الغيب وعالم الغيب لا يدرك شيئا من عالم الشهادة
الا بواسطة شيء له جهتان جهة تناسب المدرك بكسر الراء وجهة تناسب المدرك بفتح الراء اما في اللمس فالقوة اللامسة من عالم البرزخ
جنبتها العليا من نوع النفس وجنبتها السفلى من اعلى مراتب عالم الاجسام اعني الروح البخاري اعني الابخرة المعتدلة في الوزن الطبيعي بان
يكون جزءا من اليبوسة وجزءا من الرطوبة وجزء من الحرارة وجزءان من البرودة وفي التدبير الاعتدالي كما اشرنا اليه سابقا في
بيان النفس الحيوانية الحسية بتسخين الحرارة الغريزية ومعونة كرة الافلاك باشعة الكواكب فهو برزخ بين النفس الحيوانية الفلكية
وبين النفس النامية النباتية المتقومة بالدم الساري في جميع اقطار البدن مما تحله الحيوة لان الحيوة الحيوانية من نفس فلك القمر و
هي تتعلق بذلك الروح البخاري بواسطة الطبايع الاربع فتدرك تلك القوة النفسانية هيئة الملموس من حرارة او برودة او
صلابة او لين او ما اشبه ذلك بواسطة الروح البخاري المدرك بواسطة الدم الساري فيما تحله الحيوة بواسطة لان المدرك بفتح
الراء جسماني عارض بالجسم ودعوى المص ان المدرك مجرّد ملكوتي غير متجه لان الشيء اذا جرّد عن رتبة كونه سقطت منه العوارض
الخارجية واذا سقطت لم يبق القوة اللامسة ما تدركه وليس في الصورة الملكوتية ما يشابه الهيئة التي تدركها اللامسة اذ لو
امكن حصولها لها كانت الهيئة الجسمانية في الملكوت وكانت الموجودة في الجسم الملموس اولى من المشابهة لها والقوة الذائقة والقوة
الشامة على نحو قوة اللامسة واما القوة السامعة والقوة الباصرة فهما ووسائطهما من نوع القوى الثلث السابقة الا ان
هاتين خالفتا السابقات في كيفية الواسطة الاخيرة المباشرة للمدرك بفتح الراء فلما كان المدرك هو هذه الاشياء الظاهرة
وجب ان تكون بواسطة التي تلي المدرك بفتح الراء وتباشره من نوعه فلما كانت مدرك القوة السامعة هي الاصوات غلب ان
تكون الواسطة التي تباشرها مما يمكن تاثير الصوت فيها وهي الجلدة الشبيهة بالطبل ولما كان مدرك القوة الباصرة الالوان
والصورة ناسب ان تكون الواسطة التي تباشرها تناسب الالوان والصور وهو الجليدية الصيقلية الرطبة لتنطبع فيها الالوان
والصور وهذا اظهر من كل دليل لمن يفهم على ان مدرك القوة الباصرة هو الالوان وكذا السامعة كما قلنا والا لم يكن للعين في
الابصار والاذن في السمع فائدة لو كان المدرك صورة ملكوتية مشابهة للمرئي فان المص اذا جعل الابصار انما هو بالنفس لا يحتاج
الى العين فان قال فائدة العين انطباع الصورة والمدرك للون هو النفس فانها تدرك مثل المنطبع من عالم الملكوت قلنا
ادراك النفس لما في الملكوت لا يتوقف على الحواس الا لتكون طريقا للنفس واذا فرض هذا كان ما ادركته صورة المرئي لا مثلها في
عالم آخر كما قال المص وقوله لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات الا بالعرض يعني بان المدرك مثال الكيفية المحسوسة نوري غيبي موجود
في عالم الملكوت لانه من جنس الكيفيات النفسانية كما ذكره مكررا وانت قد سمعت ردّ هذا الكلام فان المدرك ليس الا ارتسام
المحسوسة ولهذا اجمع العقلاء من المتقدمين والمتاخرين على تسمية المدركات لهذه الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويريدون
انها هي المدركة لهذه الكيفيات الظاهرة وهذا هو المعقول ولو كان المدرك لها هو النفس كما يدعيه المص لما سموها بالحواس الظاهرة
وقوله وان سئلت الحق فهذه القوى ليست قائمة بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها فيه ان الحق في هذه المسئلة ليس على ما
قال بل القوى المدركة لهذه الاشياء قوى نفسانية ولكنها ليست هي التي في النفس لان النفس ليست فيها شيء غيرها وهذه

القوى



# في بيان كيفية ادراك النفس الشيء

القوى التي يذكرونها هي ادراكات النفس والنفس لا تدرك في رتبة عالمها الا ما كان مجردا عن المواد العنصرية وهذه الامور المذكورة
اعني الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة ليست من عالم الملكوت عالم النفس بل هي اجسام او جسمانيات وكلا الامرين
من هذا العالم وقد ثبت ان المدرك لها لا يكون خارجا عن عالمها الا بوسائط من عالمها والنفس واحدة وتدرك ما ذكر بفعل
منها فان كان ما ادركته من عالم الملكوت ادركته بنفسه بلا توسط شيء وان كان من عالم الملك ادركته بالاتها وخلق الله سبحانه
لها الات فخلق النفس البخارية السارية في الدم تدرك بها هيئة الملموس والمذوق والمشموم وخلق الجلدة الرقيقة التي على
الصماخ تدرك بها الاصوات وخلق الجليدية الصيقلية الرطبة في العين تنطبع فيها الصورة المرئية فتدركها بالقوة التي في
التقاطع الصليبي بين العصبتين فاذا ارادت النفس ادراك شيء من احد الخمسة المذكورة اشرقت احساسها على حاسته فيحيى باحساسها
كما اذا اشرقت الشمس على الجدار فاستنار باشراقها فكما ان الجدار ينور ما يقابله لما فيه من اشراق الشمس عليه ولا يقال ان الشمس نورت
ذلك المقابل لان الانارة للجدار اذ الاستنارة على حسب قابليته بل يقال ان الجدار هو المنور لما قابله كذلك تلك الحواس فانها باشراق
النفس عليها كانت حاسة بنفسها ولهذا يختلف الاحساس في القوة والضعف وصحتها وعدمها والنفس واحدة فالحاس للمبصر القوة
التي في التقاطع الصليبي والحاس للمسموع القوة التي في جنبي الدماغ التي تلي جلدة الصماخ وهما عصبتان مضاعفان بحذاء كل
اذن وعدهما المشرحون واحدا لتقارب منشأيهما وهما يدخلان في ثقبين احدهما من قدام وهو مجرى السمع يفضي الى
الجلدة الشبيهة بالطبل وعلى باب القصبة التي من قدام كما ذكرنا ترجمان السمع يترجم الصوت القارع لجلدة الطبل فكان حساسا
الخمسة ع بالاصوات بسبب ما اشرق عليه من اشعار النفس وكذا باقي الحواس فانها هي الحاسة وان كانت بسبب ما اشرقت عليها النفس فقول المصنف
فهذه القوى ليست قائمات بالاعضاء غلط والا لما سميت بالحواس الظاهرة بل هي قائمات بتلك الاعضاء قيام اشراق كقيام
حركة اليد فيهما من النفس فانها حين تعلقت باليد كانت حركة جسمانية من عالم الملك وان كان مبدؤها حركة نفسانية من عالم
الملكوت فافهم وقوله لان البرهان ناهض على ان الحال بالشيء الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمحله لا يمكن ان يكون وجوده في عالم
ووجود المحل في عالم آخر الى قوله من نحو واحد غير صحيح لانه يريد بالحال العرض وان وجوده في نفسه وجوده لمعروضه كما ذهب اليه تبعا
لبعض الحكماء والمشبه به ليس بصحيح والمشبه غير مطابق وغير مراد واما كون المشبه به ليس بصحيح فقد ذكرناه في شرح المشاعر عند
اذ لا خلاف فيه ع ذكر هذه المسئلة ووجه عدم صحته ان الحكماء اتفقوا على ان العرض ممكن والمصنف قائل به وكل ممكن زوج تركيبي فالعرض لا محالة
مركب من مادة وصورة اي من وجود وماهية والمراد بالوجود اما المادة او المعنى المصدري او الرابطي وما اشبههما وما سوى هذين
النوعين وهم نشأ من عدم فهم الوجود والمراد به هنا المادة فالعرض مركب من مادة اي وجود ومن صورة اما مادته فليس من
نفس المعروض وانما هي صفة واما صورته فمن حدود المحل ووجود معروضه فقولهم ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لمعروضه
ان ارادوا بوجوده الذي هو مادته وحقيقته فهو غلط ظاهر لان حمرة الثوب مادتها من القرمز مثلا او القوة وان ارادوا بوجوده
ظهوره في الاعيان فلا يبعد الصحة لان وجوده لمعروضه تمام قابليته للظهور فح يراد بالوجود المعنى الوصفي لا الذاتي والا فليس
بصحيح واما كون المشبه غير مطابق فلان ادراك النفس وان كان عرضا لها بمعنى انه فعل لها ليس حالا بها لانه انما قام بها قيام
صدور كالشعاع من السراج فانه وان كان عرضا الا انه قائم بالجدار لا بالسراج فليس معه في محل واحد كما مثلنا بحركة اليد
فانها قائمة باليد التي هي من عالم الملك وهي ايضا من عالم الملك مع انها صفة للنفس التي هي من عالم الملكوت لانها ليست قائمة
بها قيام عروض وانما هي قائمة بها قيام صدور فلا تكون معها في مكان واحد ولا في عالم واحد واما كونه غير مراد فلان المراد
مما تدركه الحاسة من ذي المحسة والذوق والرائحة ومن اللون والصوت الظاهرة لا المتخيلة فانها ليست مرادة لجميع العقلاء
فجعله ان الحاسة انما تدرك صورة من عالم الملكوت مشابهة لهذه الظاهرة مخالف للعلوم المقطوع بها من ان المدرك انما
هو الاشياء الظاهرة الا ترى انهم يقولون للامور الظاهرة التي هي من عالم الملك الاجسام والاعراض هذه الاشياء
المحسوسة يعني الظاهرة حتى المصنف فان كتبه مشحونة من هذه العبارة غير منكر لها بل تجيء بها ولا معنى للمحسوسة الا المدركة بالحواس
وهذا شيء لا غبار عليه وانما الغبار على القلوب وقوله فالحرارة الملموسة بالذات ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار
الخ غلط لان هذه الحرارة في الجسم والتي في العضو المتسخن المسمى بالملامس شيء يقال لها المحسوسة ام يقال لها شبيهة المحسوسة

# فی ذکر الحواس الظاهرة

ولم سمیت هذه الحواس الظاهرة وتلک بالحواس الباطنة اعنی الحس المشترک والخیال الخ علی ان قوله قبل هذا قوة اللمس
تسری فی الاعضاء من جهة الروح البخاری صریح فیما نقول نحن وذلک حین غلبت طبیعة الفطریة طبیعة تکلفه نطق بالحق بان
القوة اللمس تسری فی الاعضاء من جهة الروح البخاری والروح البخاری من عالم الملک فی القوة اللامسة قائمة فیها قیام حلول
سایة معها فی الاعضاء کلها الا انها فی الدم الجاری فی اللحم وقوله بل صورة اخری غایبة عن هذا العالم حاصلة فی نشأة النفس الخ
قد تقدم الکلام علیه بما لا مزید علیه تکرارا وقوله وفیه سر لعل المراد بالسر ما صرح به من ان العاقل متحد بالصورة المعقولة والجسمیة امام
والجسمیة فلم یتحد بها وانما تدخل فی المعلومیة بالعرض لا نتبع انما یعلمها بالصورة المعقولة ونحن قد ذکرنا فیما سبق بطلان کلامه
هذا وهو ههنا فرع علی ذلک ادراک النفس للمحسوسات بصورة ملکوتیة مشابهة للمحسوسة وقد سمعت بطلان کلامه هنا ایضا
وهذا سر مفضوح وقوله وللنفس فی ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس غیر هذه المکشوفة وجوابه ان للنفس ذلک الا انها هی
نفسها بمعنی ان الله سبحانه اعلمها معرفة هذه المدرکات واقدرها علی ادراک صورها النفسانیة الملکوتیة ادراکا علمیا واقدرها
علی ادراک هذه الظاهرة المکشوفة بما خلق لها من الالات علی نحو ما ذکرنا سابقا لا کما ذهب الیه وقوله فقد تتعطل هذه
بمرض او نوم او اغماء الی اخره جوابه انها ادوات للنفس فاذا حصل للنفس معطل تعاطلت لانها انما هی توجهات النفس وتصورها
لا غیر وقوله وتلک الحواس غیر منعزلة عن فعلها جوابه انا نقول ما نثبت لها من الحواس الملکوتیة الا ما هو فعلها بنفسها والا
ما معناه عنها الا فعلها وهی علمها وقدرتها کما اشرنا الیه وما تدرک فی عالمها من هذه الامور الظاهرة فهی صورها العلمیة اذا ارادت
ادراکها بانفسها تعقلتها واستعملت الاتها فتدرکها بالتناول بمعنی ان الطعم مثلا لا تدرکه القوة الجسمانیة التی فی اللسان وتلک القوة مدرکة
للطعم لحیاتها باشراق نور النفس علیها فتؤدی معرفة ذلک الطعم الی فعل النفس فینتزع عنها صورة علمیة لا کیفیة جسمانیة والمدرک بفتح الراء هو
المحسوس والنفس عالمة بذلک بصورته الانتزاعیة العلمیة کصورة زید فی خیالک والمدرک جسمانی مدرکه قوة جسمانیة ای الروح البخاری
الساری فی العضو الظاهر وان کان بواسطة حیوة النفس وفعلها کما قلنا فی حرکة الید وقوله وهذه الظواهر حجب واغشیة علیها وهی اصل هذه
الداثرات جوابه ان هذه الحجب الات للادراک والمدرکة هی بما یسری فیها من الحیوة البخاریة التی هی النفس النباتیة وانما کانت مدرکة بها
لان البخاریة حاملة للحیوة الحسیة التی هی من الافلاک کما ذکرنا سابقا فافهم وقوله وهی اصل هذه الداثرات یعنی ان تلک القوی
المجردة الملکوتیة الباقیة هی اصل هذه الحواس الداثرة بمعنی ان هذه اشباح واظلة لتلک الملکوتیة ونحن نقول هذه حواملها
حین تنزلت العلیا فحیث کان الجامد منها هذه الداثرات والذائب ملکوتی وقوله وفیه سر مثل سره الاول ویشیر الی سر مفضوح
وهو ان حقایق الاشیاء کلها ثابتة فی علمه الذی هو ذاته تعالی وهذه الاشیاء الظاهرة الداثرة تنزلت من تلک الثابتة تنزل الاشباح
والاظلال وحیث کانت هذه الظاهرة آیات للغایبة فرع معرفة هذه علی ما یدعیه من معرفة تلک ولو عکس فعرف هذه اولا
لانها مشاهدة یمکن معرفتها واستدل بها علی الغایبة معرفة الغایبة بالحاضرة لاصاب ولنصره قول الرضا قد علم اولوا الالباب ان بهائی
الاستدلال بما علی ما هناک لا یعلم الا بما ههنا قال قاعدة الابصار لیس بخروج الشعاع من البصر کما ذهب الیه الریاضیون و
لا بانطباع شبح المرئی فی العضو الجلیدی کما ذهب الیه الطبیعیون لفساد کل منهما بوجوه عدیدة مذکورة فی الکتب بل بمشاهدة النفس
للصورة الخارجیة القائمة بالمادة کما ذهب الیه الاشراقیون حیثما هو المشهور واستحسنه جمع من المتاخرین کابی نصر الفارابی وشیخ شهاب الدین
المقتول اقول اختلفوا فی ابصار المرئی علی اقوال اربعة الاول قول الریاضیین ومنهم هشام ابن الحکم فانهم یقولون الابصار
انما هو بخروج الشعاع من العین علی هیئة مخروط رأسه عند العین ینبعث من التقاطع الصلیبی من بین قصبتین ضیقتین کما قاله
علماء التشریح قالوا ان تجویف کل منهما قدر ما تمر عنه شعرة خنزیر ومجتمعهما ضیق ولذا کان النور علی هیئة مخروط رأسه من التقاطع و
قاعدته علی المرئی واختلف هؤلاء فقال بعضهم المخروط مصمت وقال بعضهم مؤلف من خطوط مجتمعة عند رأسه متفرقة عند
قاعدته وقال بعضهم لیس علی هیئة مخروط بل خط دقیق ثابت عند التقاطع متقلب الطرف الذی عند المرئی علی الاجزاء وقال بعضهم
ان الشعاع الذی فی العین یکیف الهواء بکیفیته ویصیر الکل آلة للابصار ومن نظر الی الایات الافاقیة التی ذکرها سبحانه فی کتابه فی
قوله سنریهم آیاتنا فی الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق عرف فساد هذا القول بجمیع اقواله فان المرآة تکون فیها صورة المرئی
ثم ینبعث منها نور والمرآة مثال للابصار بالعین ضربه الله سبحانه لاولی الابصار وایضا لو کان الابصار بالشعاع لکنت تری



## فی بیان المص من کتابه الاسفار فی اتحاد العاقل بالمعقول

صورتك فی المرآة مقابلة لصورتك کشخص اخری فترى عین صورتك الیمنى مقابلة لعینك الیسرى وعین صورتك الیسرى مقابلة لعینك الیمنى وهذا ظ لان الشعاع یخرج من العینین فیقع على المرآة فینعکس على وجهك فتکون کشخص مواجه لك ولکن الامر على العکس فلا یکون بخروج الشعاع الثانی فی قول الطبیعیین وهو ان الابصار بانطباع الصورة المرئی ای شبحه فی الرطوبة الجلیدیة التی تشبه البرد والجمد فانها مثل المرآة فاذا قابلها متلون مضی انطبع شبح صورته فیها کما تنطبع صورة الانسان فی المرآة بان یقع ظل المرئی وشبحه فی العین وفی المرآة بشرایط ذلك وهی المقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف واستضائة المرئی والمقابل وعدم القرب والبعد المفرطین واورد علیهم من وجهین الاول ان المرئی یکون صورة الشیء وشبحه لا نفسه مع قطعنا بانا نرى نفس الشیء والثانی ان شبح الشیء مساو فی المقدار والا لم یکن صورة له ویلزم الا نرى ما هو اعظم من الجلیدیة لامتناع انطباع الکبیر فی الصغیر واجابوا عن الایراد الاول بانه اذا کان رویة الشیء بانطباع شبحه کان المرئی هو الذی انطبع شبحه لا نفس الشبح کما فی العلم بالاشیاء الخارجیة فان العلم بها مشاهدة الصور الخیالیة والنفسیة وعن الثانی بان شبح الشیء لا یساویه فی المقدار کما نرى من صورة الوجه فی المرآة الصغیرة لان المراد به ما یناسب الشیء فی الشکل واللون دون المقدار غایة الامر انا لا نعرف لمیة ابصار الشیء العظیم وادراك البعد بینه وبین الرائی بمجرد انطباع صورة صغیرة منه فی الجلیدیة وتادیتها بواسطة الروح المصبوب فی العصبتین الى الباصرة والثالث قول الاشراقیین او المنسوب الیهم واختاره شهاب الدین المقتول السهروردی انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنیر للعضو الباصر الذی فیه رطوبة صیقلیة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع یقع للنفس علم اشراقی حضوری على المبصر فتدرکه النفس مشاهدة ظاهرة جلیة ویرد على هذا القول ما اورده على المص فی ذکره ان النفس تدرك صورة ملکوتیة مشاهدة للمرئی وایضا العلم الاشراقی هو نفس حضور المعلوم عند العالم وفی رتبة کونه کما حقق فی محله فان معلومات الحق تع حاضرة عنده فی اماکنها واوقاتها فی مراتب کونها الا فی الازل لان الازل هو الله سبحانه على مذهب الحق واما على مذهب المص من ان المعلوم ما صورها فی علمه الذی هو ذاته تع وهی حقایق الاشیاء وهی متحدة بالعالم واما ما انحط عن تلك الحقایق فهی بمنزلة الاشباح او الاظلال وهی الذوات ومعلومیتها له بالتبعیة لا بالاصالة یعنی ان العلم بالعلل یستلزم العلم بالمعلومات وقد شحن کتبه من هذه الخرافات وهذا هو اصله فی هذه المسائل فلذا جعل المدرك هو النفس لکنها تدرك صورة ملکوتیة مشابهة للمحسوس وهذا وان کان باطلا لکنه لم یجعل النفس مدرکة بذاتها للمحسوس ومن قال بان النفس تدرك المحسوسات بذاتها مع وجود تلك الشروط مع زوال المانع مشاهدة جلیة فقد قاس هذا الذی ذکر للنفس على ما یثبته لله تع وقیاسه باطل لان النفس لا تدرك المحسوسات بذاتها وانما تدرکها بالوسائط والمدرك المباشر لادراکها جسمانی حامل لفعل النفس یؤدی الیها بواسطة فعلها ما اخذه من المحسوس فتتنعم النفس او تتالم بواسطة تنعم محلها او تالمه ولا کذلك علم الله سبحانه فان علمه الحضوری لا یکون بواسطة شیء غیر نفس الشیء والقول الرابع ما ذهب الیه المص وقال به ارسطوطالیس فی کتاب اثولوجیا وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله تع من عالم الملکوت النفسانی مجردة عن المادة الخارجیة حاضرة عند النفس المدرکة قائمة بها قیام الفعل بفاعله لا قیام المقبول بقابله وقال المص ایضا والبرهان علیه یستفاد مما برهنا ما نه على اتحاد العاقل بالمعقول فانه بعینه جار فی جمیع الادراکات الحسیة والخیالیة والوهمیة وقد نبهنا على هذا المطلب فی مباحث العاقل والمعقول وقلنا ان الاحساس مط لیس کما هو المشهور بین عامة الحکماء ان الحس یجرد صورة المحسوس بعینه من مادته ویدیناقهما مع عوارضها المکتنفة وکذا الخیال یجردها تجریدا اکثر لما علم من امتناع المنطبعات بل الادراك مط انما یحصل بان تفیض من الواهب صورة اخرى نوریة ادراکیة یحصل بها الادراك والشعور فهی الحاسة بالفعل والمحسوس بالفعل واما وجود صورة فی مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفیضان تلك الصورة مع تحقق الشرایط انتهى کلامه من کتاب الاسفار وقد تقدم ابطال کلامه فان للعقلاء قولا واحدا یسمونها الحواس الظاهرة ویعدون الحس المشترك من الحواس الباطنة مع کونه برزخا وکونه انزل من الصورة المماثلة على زعمه انها من الملکوت مجردة عن المادة الخارجیة على ان المحسوس هو الکیفیة الحالة فی الزنجبیل واذا جردتها النفس ورفعتها الى عالمها کان الصورة المدرکة هی الصورة العلمیة فالنفس تعلم ان صاحب هذه الصورة یحدث حرارة فی الجسم المباشر له کاللسان حتى یتالم اللسان وربما تشقق

ایضا

# في بيان المصنف كتابه الاسفار في اتحاد العاقل بالمعقول

او حكّ فيه الساق لانّ النفس تحسّ به وانما يتألم الآتها الجسمانية بكيفية الزنجبيل فينطوي اشراقها الذي على الآتها كما يتغير اشراق الشمس على الجدار المبيض اذا غيّر بيضاضه فالتقاطع الصلبي انما يدرك المرئي مع شرايط الرؤية بما اشرق عليه من ضوء النفس هذه الجوفية الجسمانية من عالم الملك تحرك اليدين فانها انما كانت من ضوء النفس المجردة التي هي من عالم الملكوت لا انها لما اشرقت على اليد انصبت بواسطة الدم في العروق والعصب كانت جسمانية من عالم الملك مع انها معلومة انها هي الحركة الملكوتية اذ ليس في اليد حركة الا حركة النفس وقد تقدم ما ذكرنا من الحديث ومن القران حيث عاتب المنكرين للايات بقوله لهم اعين لا يبصرون بها لهم اذان لا يسمعون بها فنطق كتاب الله بان الابصار بالعيون والسماع بالاذن ودعوى انه جار على ما يفهمه العوام جارية على ما يفهمه العوام والذي يدركه الخيال من ذلك والذي تدركه النفس من الصورة التي افاضها الواهب عج هي صورة العلم بذلك ونحن نعترف به فانه تعالى اعطى كلّ ذي حق حقه فاعطى العين الابصار من لون المرئي واعطى النفس العلم من حاسة البصر واعطى العقل المعنى من صورة العلم النفسية وهو تعالى مع كل شيء بما له من فيض فعله وعطاء صنعه وما ذكره من كون دليله على انّ النفس تدرك حرارة الزنجبيل لصورة ملكوتية متحدة بالنفس هو برهانها على اتحاد العاقل بالمعقول والحاس بالمحسوس وهو دليلنا على عدم صحة قوله هناك وهنا وقد تقدم عند ذكر اتحاد العاقل بالمعقول في هذه الرسالة وفي المشاعر في شرحنا عليه ما يكفي الفاهم ويعني العالم والحق في هذه المسئلة ما ذهب اليه اصحاب القول الثاني لاجماع العقلاء على صحة قول من قال سبحان من لا تراه العيون ولا يحققه الظنون مع انّ الظنون من فعل النفس لما تشاهده من الصورة وان كانت مترددة بينها وبين غيرها والّا لكان معنى العبارتين مكررا وفيما ذكرنا كفاية لمن وفقه وله ولكلّ واحد من هذه الاقوال الاربعة حجج وترد عليه ايرادات وله جوابات لها وليس هذا محل ذكرها وهي طويلة ذكروها في الكتب المبسوطة وانما لم نذكرها لطولها ولعدم تمام الفائدة فيها بدون الكلام على كل منها وهذا يستلزم تاليف كتاب على حدة قال لا نرتبط من وجوه ذكرناها في حواشينا على حكمة الاشراق منها انّ البرهان قائم على انّ ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات ولا من شانه الحضور الادراكي والوجود الشعوري ومنها انّ تلك الاضافة لم تصح اذ النسبة بين ما له وضع وبين ذات لا وضع لها من الاوضاع المادية ممتنعة الّا بواسطة ما له وضع وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم تكن اضافة علمية اشراقية بل وضعية مادية اذ جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع بل الحق في الابصار كما افاده الله لنا بالالهام انّ النفس ينشاء منها بعد حصول هذه الشرائط المخصوصة باذن الله صورا معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة في عالمها لا في هذا العالم والناس في غفلة من هذا ويزعمون انّ هذه الصور منغمرة في المواد مما يتعلق به الادراك والذي حصلناه من كيفية الابصار هو الحري باسم الاضافة الاشراقية لانّ المضاف اليه كالمضاف موجود بوجود نوري بالذات وقد علمت ايضا انّ الصور الادراكية كلها موجودة في عالم اخر انّ في هذا لبلاغا لقوم عابدين اقول هذا رد على ما ذهب اليه الاشراقيون من انّ الابصار بمشاهدة النفس للصورة الخارجية القائمة بالمادة وهو من وجوه قال منها انّ البرهان قائم على انّ ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك بالذات اقول انّ ما في المواد الخارجية ليس مما يتعلق به ادراك النفس بذاتها وبفعلها فانها يصح واما انه لا يتعلق به ادراك مطلقا فيبطل بل يتعلق به ادراك القوى الجسمانية ولكن المصنف جعل برهانه تفريعا على مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول فانه منع هناك من كون الماديات معقولة لله تعالى بالذات بل بتبعية عقله لحقايقها المجردة وقد ذكرنا بطلانه وبذكر هنا بطلان الفرع فانه على زعمه يعقلها بنفس علمه الذي هو ذاته وعلى قوله يلزمه ان لا تكون الذات الحق عج متساوية النسبة الى جميع الاشياء وهو خلاف الاتفاق على ذلك وقوله ولا من شانه الحضور الادراكي والوجود الشعوري اما الحضور الادراكي فممنوع لانّ كل شيء يحضر بكونه سواء في ذلك المادي والمجرد فكل مدرك له فادراكه له بنفس حضوره لا بصورة مماثلة اجنبية او منتزعة لانّ المدرك بكسر الراء تحضر عنده صورة المدرك بفتح الراء في غيبته عند غيبته واما عند حضوره فلا يوجد عند ذي الادراك صورة غيره كما اذا غاب عنك زيد حضرت في ذهنك صورته لا ذهنك يا خذها منه اذا غاب فاذا حضر اخذ ذهنك ما اخذت منه فلا يوجد عندك الا نفس حضوره الذي هو به هو وهذا شان الاشياء كلها واما الوجود الشعوري فالذي اعطى العقل الشعور بالمعاني لذاته لا بالصور الجوهرية واعطى النفوس الشعور بالصور الجوهرية لذاتها لا لانها جسمانية اعطى القوى الجسمانية الشعور بالكيفيات الجسمانية على انّ كل مدرك انما يحضر عند مدركه

اماّم

بنفس



# فی بیان المصنف کتاب الاسفار فی اتحاد العاقل بالمعقول

بنفسه لا بمماثله اذ لو کان الادراک انما هو للتماثل النفسانی لکانت الصورة هی الصورة العلمیة ولا خلاف فی حصول الصور العلمیة
للنفس لکنها هی الکیفیات الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة کما ان صورة زید فی ذهنک لیست زیدا ولا الانسان
بزید وانما هی به فمعارضته لیست بصحیحة وقول الاشراقیین لیس بصحیح ایضا لان النفس لا تدرک الکیفیات المحسوسة بنفسها فالراد
والمردود مردودان ضعف الطالب والمطلوب قوله ومنها ان تلک الاضافة غیر صحیحة اذ النسبة بین ما لا وضع له وبین ذات
الاوضاع اقول وهو کما قال علی دعویهم ولکنهم یعارضونه بهذا فی دعواه بان النفس تدرک صورة مماثلة للمحسوس لا الصورة
المذکورة مما لا وضع لها فالنسبة بینها وبین ذات الاوضاع فی المماثلة غیر صحیحة بل ربما یکون عدم النسبة فیما قال من المماثلة
اولی منه فیما قالوا من الادراک لانه اشراق والاشراق العلمی کما یکون فی الصورة الملکوتیة یکون فی الجماد لان المراد من الاشراق
العلمی حضور المعلوم بنفسه فی رتبة کونه ووجوده عند العالم وتتساوی المعلومات فیه وقوله الا بواسطة ما له وضع صحیح ولکن
الصورة الملکوتیة المماثلة مما لا وضع له فلم جعل النفس مدرکة للمحسوس بواسطة ادراکها الا ان یجعلها الروح البخاری فلا
تکون ملکوتیة بل جسمیة وقوله وعلی تقدیر صحتها بالواسطة لم تکن اضافة علمیة اشراقیة فیه انا نرید ان لا یکون ادراک
المحسوسات الخمسة علیها اشراقیا بل وضع مادی ولذا یضعف ادراک المحسوسات ببعدها عن الحواس الظاهرة لبعد المحسوس ولا
یختلف فی حق النفوس وقوله اذ جمیع افاعیل القوی المادیة وانفعالاتها بمشارکة الوضع صحیح ولکنه المط وقوله بل الحق فی
الابصار کما افاده الله تع لنا بالالهام ان النفس ینشاء منها بعد حصول الشرایط المخصوصة باذن الله تع صورة معلقة قائمة بها
حاضرة عندها متمثلة فی عالمها لا فی هذا العالم واقول کلامه تعین معناه ذکره قبل هذا وقد تکلمنا علیه هناک فلا فائدة
فی کثرة التکرار مرة بعد اخری وان کانت عادتی انا اعتنی بالتکریر للبیان الا انه مع الفاصلة الطویلة او لخفاء فی البیان
الاول قوله والناس فی غفلة الی اخره نقول علیه لعله هو الذی غفل فان المراد ان لم یتعلق بها ادراک کانت من عالم الغیب و
عالم الغیب یکون من عالم الشهادة لتعلق الادراک وعلم الطب کله مبنی فی التسمیة والتحلیل والتبرید والتسخین والترطیب والتجویف
وغیر ذلک علی ثبوت ادراک القوی المادیة لهذه الکیفیات ولو انحصر الادراک فی النفس والصور الملکوتیة بطل علم الطب المجرب
المقطوع علی صحته وتاثیر بعض المادیات فی بعض وادراک بعضها البعض کیف لا وهی النامیة والفاعلة والقابلة والحاسة و
المحسوسة وقد اتفق الفلاحون علی ان النخلة تأنس وتستوحش وتعشق وتخاف وقد صح هذه الامور وامثالها المجربون بلا نکیر
بینهم کما هو مذکور فی علم الفلاحة وصح لکل من جربه مع انها لیس لها نفس ملکوتیة وانما نفسها نباتیة من هذا العالم مؤلفة
من هذه العناصر المشاهدة واحساسها لذلک من نوع احساس هذه الخمس الظاهرة وکل من فهم کلامی هذا وامثاله عرف
ان المص هو الذی کان فی غفلة لا العلماء والحکماء الذین سماهم الناس وقوله والذی حصلناه من کیفیة الابصار هو الحری
باسم الاضافة الاشراقیة الی آخره لیس کذلک فان الاضافة الاشراقیة لم یفهم المص مراد القائلین بها منها فانها کما یتحقق من
العقول والنفوس تتحقق من الجمادات من بعضها البعض فان بیتک اذا بنی زید له بیتا عن یمین بیتک فقد حصلت النسبة
الاشراقیة لبیتک من نفس حصول بیت زید وکونه عن یمین بیتک ولو هدمه ونقله زالت النسبة الیمینیة الاشراقیة فلم
یتصف بیتک بها فاذا فهمت معنی النسبة الاشراقیة والاضافة الاشراقیة والعلم الاشراقی من هذا المثال فهمت معنی الاشراقی الذی
یریدونه واهله لا انه شیء ینبعث من المشرق کما یتوهم وقوله لان المضاف الیه کالمضاف موجود بوجود نوری کالذات لیس
بصحیح بل قد یکون المضاف الیه نوریا دهریا وسرمدیا وازلیا والمضاف جمادا وحجرا فان الاضافة تتحقق فی بیتک الذی
هو حجر وطین الیک وانت المضاف الیه بنفسک فتقول هذا املاک نفسی فهو منسوب الی نفسک فی الملک له والعلم به
وکل ما خلق الله سبحانه حاضر عنده ومضاف الی ملکه ولیس هذا العند فی الازل بل کلها فی الامکان فی الاوقات السرمدیة کالفعل
وکالحقیقة المحمدیة ص باعتبار والدهر کالعقل الکلی والروح الکلیة والنفس الکلیة والطبیعة الکلیة وجوهر الهباء والزمان
کالاجسام من المحدد الی الارض السابعة السفلی وکل هذه معلومة له بالعلم الاشراقی بحضورها کل فی رتبة کونه وامکانه
ووقته من ملکه وهو تع سبحانه فی عز جلاله متعال فی توحده عمن سواه وحده لا شریک له وهو الان علی ما کان ولا یؤده
حفظهما وهو العلی العظیم ان فی هذا البلاغا لقوم عابدین ونورا وهدایة لقوم عارفین وما یعقلها الا العالمون

# في بيان المشاعر الباطنة

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** قاعدة ان الصورة الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم
الامكان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات وعليه براهين قطعية اوردتها في الاسفار الاربعة وليست هي مجردة — الاكوان ح
عن الكونين والامكانين عقلا ومعقولا بل وجودها في عالم اخر يحذو حذو هذا العالم في كونه مشتملا على افلاك وانواع
شتى الحيوانات والنباتات وغير ذلك باضعاف هذا العالم وجميع ما يدركه الانسان ويشاهده بقوة خيالية وحسه الباطن ليست — اضعاف ح
حالة في جرم الدماغ ولا في قوة منه حالة في تجويفه ولا هي موجودة في اجرام الافلاك ولا في عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع
الاشراقيين بل هي قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل بل كقيام الفعل بالفاعل **اقول** لما فرغ من الكلام على المشاعر الظاهرة اخذ
في بيان المشاعر الباطنة والذي يناسب ان يبتدي اما بادلها ذكرا كالحس المشترك ثم الفكر ثم الخيال او باقربها الى الجسمانيات
من حيث الافلاك الحاملة لها كالحيوة ثم الفكر ثم الخيال لكنه ذكر على سبيل التعداد واكتفى به من جهة انه تابع للقوم ولهم كلام
طويل عجيب على الخيال ولعله لم يقف على ما قالوا في الفكر ونحن نشير الى ما لم يذكره والى ما ذكروه اما الحس المشترك فانه في الحقيقة
من البرازخ والبرزخ جامع للطرفين فهو قوة في مقدم الدماغ حيوته من نوع حيوة الحشرات كالخنافس والذباب والبق وما
اشبهها لانه قوة نفسانية تجردت وتجسدت وهي ذات وجهين وجهها الاسفل جسماني يشاهد الجسمانيات كالقوى
الظاهرة الخمس على المذهب الحق وياخذ منها ما حصلته من المدركات الخمس الملموس والمذوق والمسموع والمشموم والمبصر
يشافه الخيال بوجهه الاعلى النفساني ويؤدي اليه ما اكتسبه بعد ما يترجمه بلغة الخيال لانه يتلقاه بلغة الاجساد والجسمانيات
والخيال لا يعرف لغتهم وهذا بابه المترجم بما يكتسبه منها الخازنة الخيال واما الفكر فمحله من الدماغ محل عطارد من الافلاك
لان الفكر في العالم الكبير نفس فلك عطارد وقالوا انه موكل به ثلثة ملائكة شمعون وسيمون وزيتون وتحت كل من الجنود
من الملائكة ما لا يحصي عددهم الا الله الذي خلقهم عز فهم موكلون بانزال الخيالات والصور وساير الهيئات وهم المركبون
للصور المختلفة كصور اجنحة للانسان وكرجل له الف راس على حسب ما يامرهم الله تع مما ينزل من الخزاين كما قال تع وان من
شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالفكر قوة نفسانية قيل اذا انصرفت بسبب القوة العقلية فهي فكر واذا
تصرفت بالقوة الوهمية فهي خيال والحاصل هي في العالم الصغير كنفس فلك عطارد في العالم الكبير فهو مرتب الصور ويفككها
ويؤلفها على حسب مقتضى باعثه من العقل او الوهم واما الحيوة فهي بمنزلة النور للقوى النفسانية وهي في الانسان الصغير بمنزلة نفس
فلك القمر للانسان الكبير كما قال تع وجعل القمر فيهن نورا فافهم وقد تقدم بيان ومثال للحيوة الحيوانية الحسية واما الخيال فقال
المص ان القوة الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم الاكوان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات اقول اما
انه جوهر فصحيح باعتبار الباطن من ان الصفات والاعراض ذوات يعني ان تعليمية معنوية ولو ظهرت اعراض زيد لك لحركته
وكلامه وحرارته وبرودته لم تفرق بينها وبين زيد الا ان زيدا يسند ما يحكيه عن نفسه وهي تسند ما يحكيه عن زيد وهي تاويل
اهل الكهف والرقيم فهي جواهر بهذا المعنى وبالنسبة الى اعراضها لا انها جواهر مستقلة والا لما كانت قوى للنفس ولكانت
قوى للنفس التي لكانت نفوسا على حدة الا ترى انك انت ذو نفس واحدة وتنسب اليها هذه فتقول حسي وخيالي ووهمي نعم هي باعتبار
ابتعاثها من نفسك تكون وجوها لها فهي جواهر في رتبتها وهي في رتبة النفس آلات فعلية واما انه مجرد فنعم هو مجرد عن
المادة العنصرية والمدة الزمانية وله مادة نفسانية او برزخية مثالية وله مدة مركبة من بين الزمان والدهر وباقي تمام
الكلام وقوله اعني عالم الاكوان الطبيعية قد تقدم انه يريد بالطبيعة الطبيعة الجسمية المركبة اما من العناصر الظاهرة او من الطبايع
كالافلاك وقوله وعليه براهين اوردتها في الاسفار الاربعة اما المبرهن عليه من انه مجرد على ما ذكرناه جوهر كان فصحيح واما — فصحيح
البراهين ففيها غلطات كثيرة لابتنائها على اصوله وايرادها يطول به الكلام وقوله وليست مجردة عن الكونين والامكانين عقلا
ومعقولا يعني انها ليست مجردة عن الكون البرزخي وان كانت مجردة عن الجسمي وربما كانت مجردة عن البرزخي كما تجردت عن
الجسمي لكانت نفسا اذ ليس وراء البرزخ الا النفس والنفس اذا كملت كانت عنده عقلا تكون ... لغيرها ولنفسها فهي معقولة وبل — عاقلة
به التنبيه على اتحاد العاقل والمعقول وقد تقدم بطلانه وقوله بل وجودها يعني القوة الخيالية في عالم اخر فهو عالم البرزخ بين المجردات
والاجسام المادية يحذو حذو هذا العالم يعني على هيئة تركيبية من الابعاد والالوان والروائح والاصوات وساير الكيفيات في كونه مشتملا

على افلاك



بنفسه لا بمماثله اذ لو كان الادراك انما هو للتماثل النفسانى لكانت الصورة هى الصورة العلمية ولا خلاف فى حصول الصور العلمية للنفس لكنها هى الكيفيات الملموسة والمذوقة والمشمومة والمسموعة والمبصرة كما ان صورة زيد فى ذهنك ليست زيدا ولا الا بزيد وانما هى به فمعارضته ليست بصحيحة وقول الاشراقيين ليس بصحيح ايضا لان النفس لا تدرك الكيفيات المحسوسة بنفسها فالرد والمردود مردودان ضعف الطالب والمطلوب وقوله ومنها ان تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة بين ما لا وضع له وبين ذات الاوضاع اقول وهو كما قال على دعويهم ولكنهم يعارضونه بهذا فى دعويه بان النفس تدرك صورة مماثلة للمحسوس لا الصورة المذكورة مما لا وضع لها فالنسبة بينها وبين ذات الاوضاع فى المماثلة غير صحيحة بل ربما يكون عدم النسبة فيما قال من المماثلة اولى منه فيما قالوا من الادراك لانه اشراق والاشراق العلمى كما يكون فى الصورة الملكوتية يكون فى الجماد لان المراد من الاشراق العلمى حضور المعلوم بنفسه فى رتبة كونه ووجوده عند العالم وتتساوى المعلومات فيه وقوله الا بواسطة ما له وضع صحيح ولكن الصورة الملكوتية المماثلة مما لا وضع له فلم جعل النفس مدركة للمحسوس بواسطة ادراكها لها الا ان يجعلها الروح البخارى فلا تكون ملكوتية بل جسمية وقوله وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم تكن اضافة علمية اشراقية فيه انا نريد ان لا يكون ادراك المحسوسات الخمسة عليها اشراقيا بل وضع مادى ولذا يضعف ادراك المحسوسات ببعدها عن الحواس الظاهرة لبعد المحسوس ولا يختلف فى حق النفوس وقوله اذ جميع افاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع صحيح ولكنه المطلوب وقوله بل الحق فى الابصار كما افاده الله تعالى لنا بالالهام ان النفس تنشأ منها بعد حصول الشرائط المخصوصة باذن الله تعالى صورة معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة فى عالمها لا فى هذا العالم واقول كلامه تعيين معناه ذكره قبل هذا وقد تكلمنا عليه هناك فلا فائدة فى كثرة التكرار مرة بعد اخرى وان كانت عادتى انى اعتنى بالتكرير للبيان الا انه مع الفاصلة الطويلة او لخفاء فى البيان الاول قوله والناس فى غفلة الى اخره نقول عليه لعله هو الذى غفل فان المراد ان لم يتعلق بها ادراك كانت من عالم الغيب و عالم الغيب يكون من عالم الشهادة لتعلق الادراك وعلم الطب كله مبنى فى التسمية والتحليل والتبريد والتسخين والترطيب والتجفيف وغير ذلك على ثبوت ادراك القوى المادية لهذه الكيفيات ولو انحصر الادراك فى النفس والصورة الملكوتية بطل علم الطب المجرب المقطوع على صحته وتاثير بعض الماديات فى بعض وادراك بعضها البعض كيف لا وهى النامية والفاعلة والقابلة والحاسة وهى المحسوسة وقد اتفق الفلاحون على ان النخلة تأنس وتستوحش وتعشق وتخاف فقد صح هذه الامور وامثالها المجربون بلا نكير بينهم كما هو مذكور فى علم الفلاحة وصح لكل من جربه مع انها ليس لها نفس ملكوتية وانما نفسها نباتية من هذا العالم مؤلفة من هذه العناصر المشاهدة واحساسها لذلك من نوع احساس هذه الخمس الظاهرة وكل من فهم كلامى هذا وامثاله عرف ان المصنف هو الذى كان فى غفلة لا العلماء والحكماء الذين سماهم الناس وقوله والذى حصلناه من كيفية الابصار هو الحرى باسم الاضافة الاشراقية الى آخره ليس كذلك فان الاضافة الاشراقية لم يفهم المصنف مراد القائلين بها منها فانها كما يتحقق من العقول والنفوس تتحقق من الجمادات من بعضها البعض فان بيتك اذا بنى زيد له بيتا عن يمين بيتك فقد حصلت النسبة الاشراقية لبيتك من نفس حصول بيت زيد وكونه عن يمين بيتك ولو هدمه ونقله زالت النسبة اليمينية الاشراقية فلم يتصف بيتك بها فاذا فهمت معنى النسبة الاشراقية والاضافة الاشراقية والعلم الاشراقى من هذا المثال فهمت معنى الاشراقى الذى يريدون اهله لا انه شئ ينبعث من المشرق كما يتوهم وقوله لان المضاف اليه كالمضاف موجود بوجود نورى كالذات ليس بصحيح بل قد يكون المضاف اليه نوريا دهريا وسرمديا وازليا والمضاف جمادا وحجرا فان الاضافة تتحقق فى بيتك الذى هو حجر وطين اليك وانت المضاف اليه بنفسك فتقول هذا املاك نفسى فهو منسوب الى نفسك فى الملك له والعلم به وكل ما خلق الله سبحانه حاضر عنده ومضاف الى ملكه وليس هذا العند فى الازل بل كلها فى الامكان فى الاوقات السرمدية كالفعل وكالحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله باعتبار والدهر كالعقل الكلى والروح الكلية والنفس الكلية والطبيعة الكلية وجوهر الهباء والزمان كالاجسام من المحدد الى الارض السابعة السفلى وكل هذه معلومة له بالعلم الاشراقى بحضورها كل فى رتبة كونه وامكانه ووقته من ملكه وهو تعالى سبحانه فى عز جلاله متعال فى توحده عمن سواه وحده لا شريك له وهو الان على ما كان ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين ونورا وهداية لقوم عارفين وما يعقلها الا العالمون

# في بيان المشاعر الباطنة

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال قاعدة ان الصورة الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم
الامكان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات وعليه براهين قطعية اوردتها في الاسفار الاربعة وليست هي مجردة — الاكوان ح
عن الكونين والانكانت عقلا ومعقولا بل وجودها في عالم اخر يحذ وحذو هذا العالم في كونه مشتملا على افلاك وانواع
من الحيوانات والنباتات وغير ذلك باضعاف هذا العالم وجميع ما يدركه الانسان ويشاهده بقوة خيالية وحسه الباطن ليست — اضعاف ح
حالة في جرم الدماغ ولا في قوة حالة في تجويفه ولا هي موجودة في اجرام الافلاك ولا في عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع
الاشراقيين بل هي قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل بل كقيام الفعل بالفاعل اقول لما فرغ من الكلام على المشاعر الظاهرة اخذ
في بيان المشاعر الباطنة والذي يناسب ان يبتدئ بما بادلها ذكرا كالحس المشترك ثم الفكر ثم الخيال او يا قربها الى الجسمانيات
من حيث الافلاك الحاملة لها كالحيوة ثم الفكر ثم الخيال لكنه ذكرها على سبيل التعداد واكتفى به من جهة انه تابع للقوم ولهم كلام
طويل عجيب على الخيال ولعله لم يقف على ما قالوا في الفكر ونحن نشير الى ما لم يذكره والى ما ذكره اما الحس المشترك فانه في الحقيقة
من البرازخ والبرزخ جامع للطرفين فهو قوة في مقدم الدماغ حيوتية من نوع حيوة الحشر كالخنافس والذباب والبق وما
اشبهها الا انه قوة نفسانية مجردة ومتجسدة وهي ذات وجهين وجهها الاسفل جسماني يشاهد الجسمانيات كالقوى
الظاهرة الخمس على المذهب الحق وياخذ منها ما حصلته من المدركات الخمس الملموس والمذوق والمسموع والمشموم والمبصر
ويشافه الخيال بوجهه الاعلى النفساني ويؤدي اليه ما اكتسبه بعد ما يترجمه بلغة الخيال لانه يتلقاه بلغة الاجساد والجسمانيات
والخيال لا يعرف لغتهم وهذا بابه المترجم بما يكتسبه منها الخازنة الخيال واما الفكر فمحله من الدماغ محل عطارد من الافلاك
لان الفكر في العالم الكبير نفس فلك عطارد وقالوا انه موكل به ثلثة ملائكة شمعون وسيمون وزيتون وتحت كل من الجنود
من الملائكة ما لا يحصى عددهم الا الله الذي خلقهم عج فهم موكلون بانزال الخيالات والصور وساير الهيئات وهم المركبون
للصور المختلفة كصور اجنحة للانسان وكرجل له الفرس على حسب ما يامرهم الله تعالى مما ينزل من الخزائن كما قال تعالى وان من
شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالفكر قوة نفسانية قيل اذا تصرفت بسبب القوة العقلية فهي فكر واذا
تصرفت بالقوة الوهمية فهي خيال والحاصل هي في العالم الصغير كنفس فلك عطارد في العالم الكبير فهو مرتب الصور ويفككها
ويؤلفها على حسب مقتضى باعثه من العقل او الوهم واما الحيوة فهي بمنزلة النور للقوى النفسانية وهي في الانسان الصغير بمنزلة نفس
فلك القمر للانسان الكبير كما قال تعالى وجعل القمر فيهن نورا فافهم وقد تقدم بيان ومثال للحيوة الحيوانية الحسية واما الخيال فقال
المصنف ان القوة الخيالية للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم الاكوان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات اقول اما
انه جوهر فيصح باعتبار الباطن من ان الصفات والاعراض ذوات يعني ابدان تعليمية معنوية ولو ظهرت اعراض زيد لك كحركته
وكلامه وحرارته وبرودته لم تفرق بينها وبين زيد الا ان زيدا يسند ما يحكيه عن نفسه وهي تسند ما يحكيه عن زيد هي وتاويل
اهل الكهف والرقيم فهي جواهر بهذا المعنى وبالنسبة الى اعراضها الا انها جواهر مستقلة والا لما كانت قوى للنفس ولكانت
قوى النفس ولكانت نفوسا عليحدة الا ترى انك انت ذو نفس واحدة وتنسب اليها هذه فتقول حسي وخيالي ووهمي نعم هي باعتبار
انبعاثها من نفسك تكون وجوها لها فهي جواهر في رتبتها وهي في رتبة النفس آلات فعلية واما انه مجرد فنعم هو مجرد عن
المادة العنصرية والمدة الزمانية وله مادة نفسانية او برزخية مثالية وله مدة مركبة من بين الزمان والدهر وباقي تمام
الكلام وقوله اعني عالم الاكوان الطبيعية قد تقدم انه يريد بالطبيعة الطبيعة الجسمية المركبة اما من العناصر الظاهرة او من الطبايع
كالافلاك وقوله وعليه براهين اوردتها في الاسفار الاربعة اما البرهان عليه من انه مجرد على ما ذكرناه جوهر كما فصيح واما — فصيح ح
البراهين ففيها غلطات كثيرة لابتنائها على اصوله وايرادها يطول به الكلام وقوله وليست مجردة عن الكونين والانكانت عقلا
ومعقولا يعني انها ليست مجردة عن الكون البرزخي وان كانت مجردة عن الجسمي وربما تجردت عن البرزخي كما تجردت عن
الجسمي لكانت نفسا اذ ليس وراء البرزخ الا النفس والنفس اذا كملت كانت عنده عقلا تكون ... لغيرها ولنفسها فهي معقولة وبل — عاملة
به التنبيه على اتحاد العاقل والمعقول وقد تقدم بطلانه وقوله بل وجودها يعني القوة الخيالية في عالم اخر فهو عالم البرزخ بين المجردات
والاجسام المادية يحذو حذو هذا العالم يعني على هيئة تركيبية من الابعاد والالوان والروايح والاصوات وساير الكيفيات في كونه مشتملا



على افلاك وتسمى تلك الافلاك حورقليا يعني ملك اخر اي عالم ملك غير عالم الملك المادي العنصرية وعناصر وانواع سائر الحيوانات
والنباتات وهذه عالمة السفلي وهو كما دلت عليه الروايات يشتمل على بلد في المشرق يقال لها جابلقا وعلى بلد في الغرب يقال لها
جابرسا وفي بعض الاخبار ان لكل واحدة سبعون الف باب بين الباب الى الباب فرسخ وفي رواية اخرى مائة فرسخ وعلى كل باب خمسون
الفا شاكي الصلاح ينتظرون قيام القائم ع عجل الله فرجه وسهل مخرجه وجعلنا من اعوانه وانصاره والمستشهدين بين يديه والروايات السلاح
مختلفة الظاهر في ذكرهما ففي الكافي عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله ع قال ان الحسن ع قال ان لله مدينتين احدهما بالمشرق
والاخرى بالمغرب عليهما سور من حديد وعلى كل واحد منهما الف الف مصراع وفيهما سبعون الف الف لغة يتكلم كل لغة بخلاف لغة صاحبها
وانا اعرف جميع اللغات وما فيهما وما بينهما وما عليهما حجة غيري وغير الحسين اخي وروى الحسن بن سليمان الحلي في منتخب بصائر سعد
عبد الله الاشعري باسناده عن الصادق ع قال ان لله عز وجل مدينتين مدينة بالمشرق ومدينة بالمغرب فيهما قوم لا يعلمون بخلق ابليس يلقاهم
في كل حين فيسئلونا عما يحتاجون اليه ويسئلونا عن الدعاء فنعلمهم ويسئلونا عن قائمنا متى يظهر وفيهم عبادة واجتهاد شديد ولمدينتهم
ابواب ما بين المصراع الى المصراع مائة فرسخ لهم تقديس وتمجيد ودعاء واجتهاد شديد لو رايتموهم لاحتقرتم عملكم يصلي الرجل منهم شهرا لا يرفع ستين
راسه من سجدته طعامهم التسبيح ولباسهم الورق ووجوههم مشرقة بالنور واذا راوا منا واحدا لحسوه واجتمعوا اليه واخذوا من اثره من
الارض يتبركون به لهم دوي اذا صلوا كاشد من دوي الريح العاصف منهم جماعة لم يضعوا السلاح منذ كانوا ينتظرون قائمنا ع
يدعون الله عز وجل ان يريهم اياه وعمر احدهم الف سنة اذا رايتهم رايت الخشوع والاستكانة وطلب ما يقربهم الى الله عز وجل اذا احتبسنا عنهم
ظنوا ان ذلك من سخط يتعاهدون اوقاتنا التي ناتيهم فيها لا يسامون ولا يفترون يتلون كتاب الله عز وجل كما علمناهم وان فيما نعلمهم
ما لو تلي على الناس لكفروا به ولانكروه ويسئلونا عن الشيء اذا ورد عليهم من القران لا يعرفونه واذا اخبرناهم به انشرحت صدورهم لما علي ع
يسمعون منا ويسئلون الله طول البقاء وان لا يفقدونا ويعلمون ان المنة من الله عليهم فيما نعلمهم عظيمة ولهم خرجة مع الامام ع اذا قام يسبقون
فيها اصحاب السلاح ويدعون الله عز وجل ان يجعلهم ممن ينتصر بهم لدينه فيهم كهول وشبان اذا راى شاب منهم الكهل جلس بين يديه جلسة العبد
لا يقوم حتى يامره لهم طريق هم اعلم به من الخلق الى حيث يريد الامام ع فاذا امرهم الامام ع بامر قاموا عليه ابدا حتى يكون هو الذي يامرهم بغيره
لو انهم وردوا على ما بين المشرق والمغرب من الخلق لافنوهم في ساعة واحدة لا يختل فيهم الحديد لهم سيوف من حديد غير هذا الحديد لو ضرب احدهم
بسيفه جبلا لقده حتى يفصله ويغزو بهم الامام ع الهند والديلم والترك والروم والبربر وفارس وبين جابرسا الى جابلقا وهما مدينتان
واحدة بالمشرق وواحدة بالمغرب لا ياتون الى اهل دين الا دعوهم الى الله عز وجل والى الاسلام والاقرار بمحمد ص والتوحيد وولايتنا اهل
البيت فمن اجاب منهم ودخل في الاسلام تركوه وامروا عليه اميرا ومن لم يجب ولم يقر بمحمد ص ولم يقر بالاسلام ولم يسلم قتلوه حتى لا يبقى
بين المشرق والمغرب وما دون الجبل احد الا آمن وسئل امير المؤمنين ع هل كان في الارض خلق من خلق الله تعالى سبحانه يعبدون
الله عز وجل قبل خلق آدم ع وذريته فقال نعم قد كان في السموات والارض خلق من خلق الله سبحانه يسبحون الله ويقدسونه ويعظمونه بالليل
والنهار لا يفترون فان الله عز وجل لما خلق الارضين خلقها قبل السموات ثم خلق الملائكة الروحانيين لهم اجنحة يطيرون حيث يشاء الله
فاسكنهم ما بين اطباق السموات يقدسون الليل والنهار واصطفى منهم اسرافيل وميكائيل وجبرئيل ثم خلق عز وجل في الارض الجن
الروحانيين لهم اجنحة فخلقهم دون خلق الملائكة وحفظهم دون ان يبلغوا مبلغ الملائكة في الطيران وغير ذلك فاسكنهم فيما
بين اطباق الارضين السبع وفوقهن يقدسون الله الليل والنهار لا يفترون ثم خلق خلقا دونهم لهم ابدان وارواح بغير اجنحة
ياكلون ويشربون نسناس اشباه خلقهم وليسوا بانسي واسكنهم اوساط الارض على ظهر الارض مع الجن يقدسون الله الليل
والنهار لا يفترون قال وكانت الجن تطير في السماء وتلقى الملائكة في السماء فيسلمون عليهم ويزورونهم ويستريحون اليهم ويتعلمون
منهم الخير ثم ان طائفة من الجن والنسناس الذين خلقهم الله واسكنهم اوساط الارض مع الجن تمردوا وعصوا عن امر الله فمرحوا
وبغوا في الارض بغير الحق وعلا بعضهم على بعض في العتو على الله تعالى حتى سفكوا الدماء فيما بينهم واظهروا الفساد وجحدوا ربوبية
الله قال واقامت طائفة المطيعون من الجن على رضوان الله وطاعته وباينوا الطائفتين من الجن والنسناس الذين عتوا عن امر الله
قال الله اجنحة الطائفة من الجن الذين عتوا عن امر الله وتمردوا فكانوا لا يقدرون على الطيران الى السماء والى ملاقاة الملائكة ثم فحط ع
ان الله خلق خلقا على خلاف خلق الجن وعلى خلاف خلق النسناس يدبون كما يدب الهوام في الارض ياكلون ويشربون كما تاكل



# في بيان المشاعر الباطنة

الانعام من مراعي الارض كلهم ذكران ليس فيهم اناث لم يجعل الله فيهم شهوة النسآء ولا حب الاولاد ولا الحرص ولا طول الامل ولا
لذة عيش لا يلبسهم الليل ولا يغشيهم النهار ليسوا بهائم ولا هوام لباسهم ورق الشجر وشربهم من العيون الغزار والاودية الكبار ثم اراد
الله ان يفرقهم فرقتين فجعل فرقة عند مطلع الشمس من ورآء البحر وكوّن لهم مدينة انشاءها تسمّى جابرسا طولها اثنى عشر الف فرسخ في اثنى
عشر الف فرسخ وكوّن عليها سورًا من حديد يقطع الارض الى السمآء ثم اسكنهم فيها واسكن الفرقة الاخرى خلف مغرب الشمس من ورآء البحر
وكوّن لهم مدينة انشاءها تسمّى جابلقا طولها اثنى عشر الف فرسخ في اثنى عشر الف فرسخ وكوّن لهم سورا من حديد يقطع السمآء واسكن
الفرقة الاخرى فيها لا يعلم اهل جابرسا بموضع اهل جابلقا ولا يعلم اهل جابلقا بموضع اهل جابرسا ولا يعلم بهم اوساط الارضين
من الجن والنسناس فكانت الشمس تطلع على اوساط اهل الارضين من الجن والنسناس فينتفعون بحرّها ويستضيئون بنورها ثم
تغرب في عين حمئة فلا يعلم بها اهل جابلقا اذا غربت ولا يعلم بها اهل جابرسا اذا طلعت لانها تطلع من دون جابرسا وتغرب
من دون جابلقا فقيل يا امير المؤمنين ع فكيف يبصرون ويحيون وكيف ياكلون ويشربون وليس تطلع الشمس عليهم فقال ع انهم
يستضيئون بنور الله فهم في اشد ضوء من نور الشمس ولا يرون ان الله خلق شمسا ولا قمرا ولا نجوما ولا كواكب ولا يعرفون شيئا غيره
فقيل يا امير المؤمنين ع فاين ابليس عنهم قال لا يعرفون ابليس ولا سمعوا بذكره لا يعرفون الا الله وحده لا شريك له لم يكتسب احد منهم
خطيئة ولا يقترف اثما لا يسقمون ولا يهرمون ولا يموتون الى يوم القيمة يعبدون الله لا يفترون الليل والنهار عندهم سوآء اقول ان
هاتين المدينتين ومن فيهما وارضوهم وسماواتهم على هيئة ارضنا وسمواتنا وانهم في الاقليم الثامن واسفل عالمهم محدّب محدد الجهات
ومع هذا فجمعهم وافلاكهم المسماة بهورقليا في جوفه وجنان الدنيا ونيران الدنيا في ذلك العالم ومن مات من الماحضين الايمان المؤمنين ع
حملت الملائكة روحه على نجائب من نور الى جنان الدنيا في ذلك العالم وان كان من المنافقين والكافرين الماحضين قادت الملئكة
روحه مكلا الببت وسلاسل من نار الدنيا في ذلك العالم وما الفرات والنيل وسيحان وجيحان من ذلك العالم الى فلك محدد الجهات
ثم ان الملائكة ثم الى السحاب ثم الى الانهار الاربعة فاكل نهر من نطفة هناك وفي بعض الروايات ما معناه انه يخرج من كل مدينة
منهما كل يوم سبعون الفا لا يعودون ويدخلها سبعون الفا لا يخرجون الى يوم القيمة واعلم ان الذي علمته في هؤلاء الخارجين و
الداخلين انهم يخرجون من جابرسا لا يعودون ويدخلون جابلقا لا يخرجون ومن خرج من جابلقا دخل جابرسا كلك واذا
كنت في مكان خال لا يحس بحركة ولا صوت ولا ريح في ليل ونهار فانك تسمع كلامهم لان المغربيين والمشرقيين يتلاقون في الهوآء
بين الارض والسمآء فيتكلمون فتسمع كلامهم وتسبيحهم دويا كدوي النحل وكذلك تسمع صوت المآء النازل من عالمهم الى الانهار الاربعة
لانه ينزل في حوض واسع والملائكة تكيل السحاب منه فاذا اردت ان تسمع ذلك الانصباب فاربط اذنيك باصبعيك لئلا تسمع شيئا
من هذا العالم فانك تسمع صوت انصباب المآء في الحوض والحوض لا يمتلي ابدا لان الملائكة دائما تغترف منه فافهم وحكي عن الحكمآء
الاقدمين ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه من جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا
وهما مدينتان عظيمتان ولكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق وقال بعض العلمآء في كل نفس خلق الله عوالم يسبحون
الليل والنهار لا يفترون وخلق الله من جملة عوالمها عالما على صورنا اذا ابصرها العارف يشاهد نفسه فيها ثم قال وكلما
فيها حي ناطق وهي باقية لا تفنى ولا تتبدل واذا دخلها العارفون فانما يدخلون بارواحهم لا باجسامهم فيتركون هياكلهم
في هذه الارض الدنيا ويجردون ارواحهم وفيها مداين لا تحصى تسمى مداين النور لا يدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار
وكل حديث واية وردت عندنا قصر العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الارض وكل جسد يتشكل فيه الروحاني من
ملك وجن وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه في النوم فمن اجساد هذه الارض انتهى اقول في كلام هذا البعض بعض الكلام اما قوله لا
يدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار ففيه انهما مدينتان قائمتان وبازائهما مدينتان منكوستان وهما متشابهان في
الشكل مختلفان في الحقيقة فاما القائمتان فلا يدخلها الا كل مصطفى مختار واما المنكوستان فلا يدخلها الا الفجار وسكان
النار واما قوله وجدناها على ظاهرها ان كان ظاهرها حقا وجد في القائمتين فان كان باطلا وجد في المنكوستين واعلم ان لنا
كلاما في ترجمة لغات اهل هاتين المدينتين على جهة الاجمال والتمثيل لا تحتمله اكثر الافهام فلذا اقتصرنا على ذكر الروايات و
انما قلنا على جهة الاجمال لان تفصيلها لا يعلمها كلها الا العالم من آل محمد ص وقول الملصق باضعاف اضعاف هذا العالم مراده به

انه جمع



# في بيان المشاعر الباطنة

ان جميع الخلق من الانس والجن والملائكة والحيوانات البرية والبحرية والجن والنسناس والشياطين والنباتات والمعادن والجمادات
كلها من نزل من الخزاين ومرّ على هذا العالم اكتسى منه حلة ينزل بها ومن صعد منها ومرّ عليه القى فيه حلته وخلق الله على شكل
هذا العالم عوالم مشابهة له بعدد كل واحد من سكان عالمها مما له روح في قناديل وعلقها بهذا العالم فتكون له اضعافا مضاعفة
وما يعلم جنود ربك الا هو وقوله وجميع ما يدركه الانسان ويشاهده بقوة خيالية وحسه الباطن ليست حالة في جرم الدماغ بين يديه
ان القوى الباطنة ليست من عالم الاجسام لتكون حالة في الاجسام كالماء في الكوز او كالماء في العود الاخضر وانما هي من عالم الملكوت
واقول انها ليست من عالم الاجسام كما قال ولكنها تتعلق بلطايف الاجسام المادية لانها انما تظهر اثارها في انتزاع الصور الخيالية
التي هي هيئات واشعة من الصور المتصلة الحالة بالمواد على الصحيح بالنفس البخارية المتعلقة بمثل الدماغ وليس ما في الخيال اصلا
للخارجية كما زعمه الصوفية بل عندهم ان ما في الخيال اصل للصور الخارجية والمواد المتقومة بها حتى قال بعضهم ما تحرك نملة في
المشرق والمغرب الا بقدري على ان القوة الحاسة الخيالية من اعالي الاجسام كما تصدق على المادية تصدق على المجردة عن المواد
يشير قوله ع في تاويل قوله تع افلا يرون انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها قال ع يعني بموت العلماء وما دل على ان النفس جسم
وقوله في تجويفه كما قلنا اي ليست حالة كحلول الاجسام المادية بعضها في بعض وانما هي اشراق من نفس فلك الزهرة يتعلق بالنفس
البخارية وهي تتعلق بالدماغ وسريانها في النفس البخارية بواسطة نور نفس القمر الساري في جميع الالات بتوسط النفس البخارية
قال الله سبحانه وجعل القمر فيهن نورا وقوله ولا هي موجودة لان الحيوة الحيوانية التي هي اشراق من نفس فلك القمر سريانها جميع القوى الادراكية
بتوسطها فافهم سر قوله تع وجعل القمر فيهن نورا وقوله ولا هي موجودة في اجرام الافلاك فيه ان اصلها موجود في اجرام الافلاك
وهي النفس المتخيلة الكلية في نفس فلك الزهرة اذ ليس فلك الزهرة وغيره من الافلاك كما توهمه كثير انها متحجرة صلبة كما نقل عن
بليناس انها في صلابة الياقوت فان هذا غلط ومن صعد منهم الى السموات وجعل يصل ابدا الياقوت حتى يخبر بذلك وانما
هي كما اخبر عنها خالقها العالم بما خلق في قوله تع ثم استوى الى السماء وهي دخان فاخبر بانه تع خاطبها وهي دخان والخطاب
بعد تمام الصنع وكون الخطاب كناية عن التكوين خلاف الظاهر بمعنى انه بمعنى التكوين في التاويل وعلى ظاهره في التكليف وكل
[لا يعلم] منهما مراد والدليل القاطع المؤيد بقول الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما ههنا
هو ان العلماء والحكماء اتفقوا على ان الانسان هو العالم الصغير وانه فيه كل ما في العالم الكبير فهو انموذج منه واية عليه وشاهد
هم قوله تع سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تع وفي انفسكم افلا تبصرون وما نسب الى علي ع
من قوله وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فاذا ثبت انك نسخة
[الكبير] العالم الاكبر ثبت ان فيك عالم افلاك سبعة فلك حياتك كفلك القمر وفلك فكرك كفلك عطارد وفلك خيالك كفلك
الزهرة وفلك وجودك الثاني كفلك الشمس وفلك وهمك كفلك المريخ وفلك علمك كفلك المشتري وفلك عقلك
تعقلك كفلك زحل وفلك نفسك وصدرك اعني خزانة علومك كفلك الثوابت وفلك قلبك اي عقلك كفلك
الاطلس وجسدك كالعناصر الاربعة فهل فيك افلاك جزئية في صلابة الياقوت ام تكون افلاكك دخانا بخاريا فقد كشفت
لك السر واريتك الغيب شهادة في نفسك فان فهمت والا فخطابي مع غيرك فظهر لمن فهم ان السموات دخان بخارية
وفيك كذلك فتلك القوى النفسانية الكلية تعلقت بافلاكها البخارية الدخانية لها تعلق اشراق بتوسط نفس فلك
القمر وكذلك القوى النفسانية الجزئية تتعلق بافلاكها الجزئية اعني بطون الدماغ الثلثة فانها خمسة وواحد باعتبار
مقدم كل بطن ومؤخره كما ذكروا خمسة والواحد الذي بمنزلة اشراق نور نفس فلك القمر على الافلاك تتعلق تلك القوى
[الذهن] بتوسط اشراقه نور الحيوة وقوله ولا في عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين صحيح والا لزم كون تلك القوى
نفوسا متعددة متباينة وليس هذا موجودا فينا فهو باطل وقوله بل هي قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل صحيح سواء اريد بالحال
العرض ام الجوهر وقوله بل كقيام الفعل بالفاعل يعني قيام صدور وقوله كقيام الفعل بالفاعل بناء على ما ذهب اليه من ان
المدرك هو النفس بلا توسط شيء وانما هذه المتوسطات معدات لادراكها وهذا ليس بصحيح بل الصحيح انها تدرك بهذه
الوسائط والوسائط هي المدركة المترجمة واما النفس فتدرك ما ترجمه الوسائط الا انها تدرك بها قبل الترجمة كما توهمه



# في بيان المشاعر الباطنة

اتباع الاشراقيين ولا انها تدرك امثال ما ادركته الوسائط وان الوسائط غير مدركة بل معدّة كما توهمه المص نعم تلك
القوى قائمة بالنفس كقيام نور الشمس المشرق على الجدار بالشمس قيام صدور قال وتلك الصور الحاضرة في عالم النفس قد
تتفاوت في الظهور والخفاء والشدة والضعف وكلما كانت النفس الخيالية اشد قوة واقوى جوهرا واكثر رجوعا الى ذاتها
واقل التفاتا الى شواغل هذا البدن واستعمال قواها المحركة كانت الصورة الممثلة عندها اتم ظهورا واقوى وجودا وهذه
الصور اذا قويت واشتدت كانت لا نسبة بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكد الوجود والتحصل وترتب الاثر وليست هي كما
ظنه الجمهور انها اشباح مثالية لا يترتب عليها آثار الوجود كما في المنامات غالبا لان ذلك بسبب اشتغال النفس بالبدن عند
النوم ايض وتمام ظهور تلك الصورة وقوة وجودها انما يكون بعد الموت حتى ان التي يراها الانسان بعد الموت يكون هذه
الصورة التي يراها في هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها ولذلك قال امير المؤمنين ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وح
صار الغيب شهادة والعلم عينا وفيه سر المعاد وحشر الاجساد اقول قوله وتلك الصور الحاضرة في عالم النفس يخالف قوله
قبل هذا بل وجودها في عالم آخر الخ يعني به عالم المثال والبرزخ وذلك تحت عالم النفس فان كل واحد منها عالم على حدة وهنا
جعله في عالم النفس وكلامه الاول اصح من كلامه هذا وقد نص على الاول بانه ليس ما فيه مجردا عن الكونين الكون الملكي والكون
البرزخي وقوله قد تتفاوت في الظهور والخفاء والشدة والضعف ظ وقوله كلما كانت النفس الخيالية اشد قوة الى قوله و
اقوى وجودا ظ لا اشكال فيه وقوله وهذه الصور اذا قويت واشتدت كانت لا نسبة بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكد
الوجود والتحصل وترتب الاثر فاقول المفهوم من كلامه انها قبل اشتدادها بينها وبين موجودات هذا العالم نسبة في تأكد الوجود
وبناء منطوق كلامه على ما تقدم من انها جواهر وان الجواهر لها حركة تسيرها الى الله في السلسلة الطولية وبناء مفهوم
كلامه على ان النفوس اصلها جسمانية وترتقي في معارج كمالاتها الى ان تكون هي العقل اذ ليس عقل غيرها عنده في المنطوق و
المفهوم هفوات واغلاط اما انها جواهر ففيه انها من عالم المثال كما هو صريح كلامه وكلما في عالم المثال اشباح واظلة وتوهم
جوهريتها انما روي فيما قيل انهم رجال وانهم يعبدون الله وبايديهم سيوف واسلحة ينتظرون قيام القائم ع فان كل شئ
يعبد الله وكل ينصر القائم ع الجواهر والاعراض اما سمعت قوله تع وان من شئ الا يسبح بحمده وقوله ع في الزيارة الجامعة
يسبح الله باسمائه جميع خلقه وخطاب الحسين ع للحمى التي كانت في عبد الله بن شداد حين عاده فلما دخل ع عليه طارت
الحمى فقال عبد الله رضيت لما اوتيتم والحمى تهرب منكم فقال ع والله ما خلق الله شيئا الا وامره بالطاعة لنا ثم قال
يا كباسة قال فسمعنا الصوت ولم نر الشخص تقول لبيك فقال عالم يامرك امير المؤمنين الا تقربي الا عدوا او مذنبا ليكون
كفارة له فما بال هذا رواه الملا ميرزا في كتاب الرجال الكبير فانظر فان الحمى من انصارهم وما يعلم جنود ربك الا هو واذا
تاملت في الحديث المتقدم عن امير المؤمنين ع في اهل جابرسا وجابلقا انهم كلهم ذكور وهم برزخ ليشعر بانهم اشباح خلاف
الملائكة والشياطين في كونهم ذكورا وليسوا باشباح لانهم ليسوا برزخا والبرزخ منهم كلك ومرادنا بالبرازخ ليست
الجامعة بين الشيئين فانهم جواهر وان المراد بها الواصلة بين عوالم المتباينة كالافعال والصفات فانها لا تكون الا عليهم
وعالم البرزخ هنا ظل العالم الاخروي وقد مررنا عليه في النزول ونحن الان سائرون الى الحجوعه نمر عليه في الصعود وقوله
وليست هي كما ظنه الجمهور انها اشباح مثالية اضطراب منه فان الصور الخيالية ليست جواهر اخلافا للصوفية فانك
اذا تخيلت زيدا لم تكن تلك الصورة زيدا ولولا فانا قائمة بنفسها وانت لا تذكرها الا بان تلتفت الى زيد فتنزع خيالك منه صورة
شبحية كما نطقت به الاخبار فاذا ثبت انها امثلة واشباح واظلة لم يترتب عليها الاثار من جهة مقبولاتها فانها كانت حاملة
للجواهر الهبائية المجردة فلما نزلت الى هذا العالم لحقتها الاعراض المادية وتلك الاشباح دالة على تلك الجواهر كما تدل صور
الشبحية في المرآة عليك فترتب آثار الوجود عليها في الرؤيا والمنام وفي اليقظة انما هو لدلالتها على تلك الجواهر الهبائية
كما اذا رايت صورة زيد في المرآة فان كل ما يترتب عليها فانما هو لدلالتها على زيد وقوله لان ذلك بسبب اشتغال النفس
بالبدن عند النوم لا يلزم مع هذا عدم حصول الاثار بل قد توجد الاثار ايض قبل الموت كما هو شان الاولياء واصحاب المعاجز
وقوله وتمام ظهور تلك الصورة وقوة وجودها انما يكون بعد الموت يريد به انها جواهر ولكن المانع من ترتب الاثار انما

ويذكرناه هناك فراجع وهنا جعله مجرداً عن الكونين مع

غفلة م

الوجودية وانما تترتب عليها الاثار مع

مو



# في بيان المشاعر الباطنة

مع اشتغال النفس ولبس كك لان الامثال الامور الحقة الصالحة كلها الموجودة في نفس فلك البروج وهي جواهر في رتبتها
واشباح لما فوقها والامثال للامور الباطلة الطالحة كلها الموجود في الثرى الذي تحت الطمطام التي تحت جهنم التي تحت
الريح العقيم التي تحت البحر الذي تحت الحوت التي تحت الثور الذي تحت الصخرة التي هي كتاب الفجار المقابلة لفلك البروج
الذي هو كتاب الابرار فالامور الحقة في نفس فلك البروج وامثالها في فلك البروج وهو كتاب الابرار والامور الباطلة في الثرى
وامثالها في السجين وهي الصخرة التي هي كتاب الفجار فالخيال الحق ينتزع الصور في الغايب من كتاب الابرار وفي الشاهد
مما امر به الشارع والخيال الباطل ينتزع الصور في الغايب من الصخرة سجين كتاب الفجار وفي الشاهد مما نهاه عنه
الشارع فتتصف النفس بصفات افعالها كما اشار تع اليه في قوله سيجزيهم وصفهم وقوله تع ولكم الويل مما تصفون والاثار
المترتبة عليها انما يمنع النفس من اظهارها عدم كمال اتصافها بها لغفلتها وتقصيرها لكن يتعلم صنعة ولم يتم العلم بها فانه
لا يقدر على اظهار اثارها وليست تلك القوى جواهر مستقلة لتظهر اثارها اذا قويت وكملت وانما هي صفات فعلية
للنفس فاذا قويت النفس في الاتصاف اظهرت الاثار بان تشرق من نور وجودها نورا وتلبسه صورة واحدة من تلك الصور
اذا شاءت فيخرج كل جوهرا او عرضا كما شاءت باذن الله تع كما امر الهادي ع صورة السبع التي في مسند المتوكل ان
يقوم سبعا ويفترس الساحر الهندي لانه ع تصورها سبعا بان اعطاها مادة من فاضل وجوده والبس ذلك الفاضل
اعني الشعاع تلك الصورة واخرجه باذن الله سبعا فلما افترسه امره بالرجوع الى المسند وجذبت صفة ذاته من
شعاعها فقال المتوكل يا ابن الرضا لو رجعته من الصورة يعني الهندي فقال ع لو رجعت عصى السحرة وحبالهم من عصى
موسى ع لرجع فليست الاثار من الصفة وانما هي من الموصوف بمعنى ان الموصوف اذا تحقق في الاتصاف ظهر بفعله ما شاء
من الاثار بان يظهر من اثر فعله ما شاء ويلبسه صورة من صور تلك الصفة والتحقق قد يكون في الدنيا وقد تحصل
وقد تحصل موانع للتحقق مثل اشتغال النفس بالبدن وباحوال الدنيا فيكون في الاخرة لتساوي الخلايق يوم القيمة
في التحقق بصفات اعمالهم بنسبة قوابلهم من الاعمال والاقوال والاحوال وقوله حتى ان التي يراها الانسان بعد الموت يكون
هذه الصورة التي يراها في هذا العالم كالاحلام بالنسبة اليها يعني ان الصور الخيالية في الدنيا بالنسبة اليها في الاخرة
كالصورة التي يراها الشخص في المنام بالنسبة اليها في اليقظة والتشبيه اما تبعا للحديث او لظنه مغايرة المنام لما في الخيال
والحق ان الخيال يدرك الصور الشبحية في المنام في عالم المثال وفي اليقظة لانه مرآة ينتزع الصور من الجواهر ومن الصور
والالوان والاعراض فتتصف به النفس لانه من باب الكيف وظهور الاثار منها كما ذكرنا وقوله ع الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا الخ يعني انهم انما يدركون الصور كالنائم وهم سائرون الى الاعيان فاذا ماتوا وصلوا اليها مثاله انك تسمع باصفهان
وتتصورها من السماع فاذا اتيت البلد اصفهان عرفت ان هذه هي صاحبة تلك الصور التي عندك والمطابقة والاختلاف
مما فهمت ولو كانت اصفهان بذاتها هي التي في خيالك لوجبت المطابقة لكل احد لان وجد ان الشيء بنفسه لا يختلف في
لا يختلف فيه وقوله وح صار الغيب شهادة والعلم عينا لا يصح على مراده اذ مراده ان ذلك الذي في الخيال هو بعينه
ذات زيد الغائب فاذا حضر زيد حضر بتلك الذات المتخيلة وهو غلط وانما الغيب الخيالي هو الوصف والحاضر هو الموصوف
وقوله وفيه سر المعاد وحشر الاجساد يشير به الى ان الحاضر هو ذلك الغائب كما ان هذا المعاد هو ذلك الفاني وقد بينا لك هذا
بطلانه هذا نعم هو دليل ولايته كما روي ما معناه ان نبيا من انبياء الله ع انكر قومه المعاد وقالوا ان كنت صادقا فارجع لنا اسلافنا
الماضين فسئل الله تع ان يبين لهم فالقى الله سبحانه عليهم الرؤيا في المنامات فكان احدهم يرى اباه وجده وامه وامها فاستدلوا
بذلك على البعث ولم تعلم ان هم وابائهم واصولهم واشباحهم وآمنوا بما لم يقبله المصنف قال قاعدة تفسية النفس ليست اضافة عارضة
لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من ان نسبتها الى البدن كنسبة الملاك الى المدينة والربان الى السفينة بل نفسية النفس انما هي نحو
وجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء لا كحال الملك والربان والاب وغيرهما مما له ذات مخصوصة تعرضها اضافة الى غيره بعد وجود
الذات اذ لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسا وجود لم تكن هي بحسبه متعلقة بالبدن مستعملة للقواه الا ان تنقلب في وجودها وتشتد
تشتد في تجوهرها حتى تستقل بذاتها وتستغني عن التعلق بالبدن الطبيعي وينقلب الى اهله مسرورا او يصلى نارا فانه لهب ان في

# فی بیان المشاعر الباطنة

هذا البلاغ لقوم عابدین اقول اختلفوا فی النفس هل هی نفس بذاتها ام هی نفس بغیرها ویرجع الخلاف الی شیئین احدهما الی
الوضع ای وضع لفظ النفس للذات المعینة ووضع لفظ النفس لغیب شیء آخر وذلک لا اخر ظاهرة وثانیهما الی استقلالها
بذاتها فی الذات والفعل وعدم استقلالها بدون ذلک الغیر ذهب المص الی الاخیرین من الشیئین وهما ان الوضع لا علی — الی الاولین
الارتجال لهذا الجوهر المعروف فلیست ذات اضافة فی اصل التسمیة وفی الذات وان لیس لها وجود مستقل لم تکن هی من جهة
تعلقها بالبدن مستعملة له ولقواه فی سایر مدارکها نعم یؤل امرها الی ان تلحق بالمفارقات الجزئیة بعد ان تنقلب فی اطوارها و — بل ع
تتخلص مما تلوث به من اوساخ البدن المادی وانا اذا تتبعت استعمالات لفظ النفس وجدتها مستعملة فی المعنیین الاستقلالی و
الاضافی والذی اعرفه ان ما ذکره المص من اول الاولین اعنی الوضع لذات معینة من غیر ملاحظة اضافة صحیح وان استعمالها
فی ذات تعرض لها الاضافة انما هو لملاحظة الاشتقاق الذی افاد قصد الوضع من المناسبة بین اللفظ والمعنی فلاجل ملاحظة
المناسبة قیل نفس هذا البدن مثل ملک المدینة وربان السفینة وان ما ذکره من اول الاحتمالین الاخیرین من ان لیس لها وجود مستقل — آخر ع
لم تکن هی من جهة تعلقها بالبدن الخ فان المراد بهذا الوجود لیس الا نفس مادتها کما ذکرنا مکررا سابقا وعندنا ان مادتها
فی اصل کونها مجردة عن المواد العنصریة الزمانیة بخلاف ما ذهب الیه المص من ان اصلها من الطبیعة العنصریة الا انها تنقلب
فی مراتب اطوارها حتی تکون عقلا بل مادتها الاصلیة نوریة ولکنها ذات ابعاد نفسانیة ملکوتیة والافعال تتبع هیئات الاشیاء
لا موادها فلذا کانت مقارنة فی افعالها فلا تنفک عن التعلق بالابدان ابدا لانها جسم ولا تکون بنفسها عقلا الا انها اذا
کملت کانت تلقی عن العقل وتدل علیه والیه تشیر فهی ابنه ومطیته الحاملة لثقله الی بلد تجنی ثمر شجرها المعانی ولم یکن بدونها — من ع
بالغا الا بشق نفسه فثانی الاحتمالین الاخیرین هو الصحیح وقوله وتستغنی عن التعلق بالبدن الطبیعی لیس بصحیح لانها اذا کان
اصلها من البدن الطبیعی العنصری کیف تستغنی عن التعلق به بل ینبغی علی قوله ان یکون تعلقها بالبدن الطبیعی اذا کملت اقوی لان
الشیء اذا کمل اشتد ارتباطه باصله وقوی رجوعه الیه واما نحن فنقول کما قدمنا انها هبطت الی البدن من المحل الارفع وهو عالم
الملکوت وکانت غیبا فی النفس النباتیة التی فی النطفة لخراب مسکنها بعد التکلیف الاول وتبقی کامنة فی النباتیة والنباتیة
تبنی لها مسکنا وهی مجتمعة قد وضعت رأسها بین رکبتیها ونامت فاذا تم بناؤها رفعت رأسها وتربعت علی الطبائع الاربع — عن فضل ع الطیر
اخذت شیئا فشیئا تقبض اطیار الافکار اذا علمها العقل مما علمه الله حل صیدها له لانها اذا تعلمت وارسلها صعدت الی فوق — ما ع
السموات وانت له بالصید الحلال المذکی وان لم یعلمها او لم تتعلم سقط ریشها وبازاء هذه النفس الصالحة نفس الامارة وهی
الکلب من اهل الکهف ولها سبع مراتب الاولی امارة مغایرة لتلک الصالحة هی کلب الهراش الثانیة الملهمة او اللوامة علی الخلاف
الثالثة اللوامة او الملهمة علی الخلاف الرابعة هی المطمئنة وهی حین تعلمت مما علمها العقل مما علمه الله تع فاذا ارسلها
طارت صاعدة الی ما فوق السموات واصطادت له الصید الحلال المذکی فی المرتبة الثالثة والثانیة تصطاد مرة من السموات
صیدا حلالا مذکی ومرة تصطاد من الارضین حراما ومیتا وفی الاولی تصطاد بغیر ارسال من تحت الارضین السبع حراما او
میتا لا غیر والمرتبة الخامسة تکون راضیة والسادسة تکون مرضیة والسابعة تکون کاملة وفی هذه المراتب الاربع الاخیرة
تتحد بالنفس الصالحة التی نحن بصددها ولیس هذا مکان هذا الکلام فیه وانما ذکرت هذا استطرادا تنبیها علی ان هذه النفس
لیست هی الامارة ولا شیئا من مراتبها الثلث الاولی واما الاربع الاخیرة فتتحد معها اتحاد مجاورة وتعارف ومصافاة وهذه
تکون فی المراتب الاربع اخت العقل ومطیته والتی نحن بصددها ابنه وتکون مطیة له کما مر والحاصل ان هذه النفس لیس اصلها
من البدن الطبیعی بل اصلها من الملکوت کما قال علی ع اصلها العقل منه بدئت وعنه دعت والیه دلت واشارت فهی تنبئه واذا
کملت عادت الیه ای الی رتبة بدئها من تنزلها لانها لم تبدأ منه عقلا لتعود الیه عقلا وانما بدئت منه نفسا فتعود کما بدئت ولا تستغنی عن
التعلق بالبدن ابدا لما بینهما لذاتهما من المناسبة والمشابهة عن المقدار بیه وقوله وینقلب الی اهله مسرورا ویصلی نارا ذات لهب — الابداع
یرید الاشارة الی انها اذا اشتدت فی تجوهرها لحقت بالمراتب العلیة فکانت عقلا وان بقیت فی انیتها انحطت من اوج الملکوت
الی حضیض الناسوت واقول انها اذا ترکبت شابهت مبدأها من النفس الکلیة واللوح المحفوظ وان رکبت مناهی الله انحطت الی سجین
وشابهت ما فی الثری قال امیر المؤمنین ع وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زکیها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر

علمها

عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقنا الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد وقال تع كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين فانها اذا زكت رجعت الى اهلها وهي مبادئها من اللوح المحفوظ فانتقلا بها صعودها بعلمها وعملها الى رتبة علتها من النفس الكلية واذا ركبت مناهي الله خرت من السماء فتخطفها الطير اي الشياطين او تهوي بها الريح اي هواها وشهواتها في مكان سحيق في سجين ان في ذلك لاية للمؤمنين قال قاعدة للنفس الادمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ ولا التسجا قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون ولا تعدد افراد نوع واحد وامتيازها عن غير مادة واستعداد ولا صيرورة النفس منقسمة بعد تحدّثها كالمقادير المتصلة ولا تعطيلها قبل الابدان بل كما بيناه دليله واوضحنا سبيله في حواشي حكمة الاشراق بما لا مزيد عليه واليه الاشارة في قوله تع واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وقوله ع الارواح جنود مجندة الحديث وعن ابي عبد الله ع ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا نحن بشرا نورانيين وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا وروى محمد بن بابويه في كتاب التوحيد مسندا عن ابي عبد الله ع انه قال ان الله عز وجل خلق المؤمنين من طينة الجنان واجرى في صورهم من ريح الجنان وعن ابي عبد الله ع المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله عز وجل وان المؤمن اشد اتصالا بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع والروايات في هذا الباب من طريق اصحابنا لا تحصى كثرة حتى ان كينونة الارواح قبل الاجساد كانها كانت من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم اقول قوله للنفس كينونة اي حصول وكون سابقة على البدن يعني كينونة سابقة على البدن والمفهوم من كلامه ان ذلك سبق زماني لان التقدم بهذا النمط تقدم زماني وهو ينافي قوله انها من الملكوت في معلوم عند جميع العلماء والحكماء ان الملكوت ليس من عالم الملك وان عالم الملك هو الذي في الزمان وان عالم الملكوت سابق على الزمان فلا يكون سبقه زمانيا بل دهريا ولكنه في سائر كتبه يذهب الى ان الزمان لا يتقدم عليه الا البارئ سبحانه والذي يظهر لي انه لا يتصور الدهر وكيفية سبقه كما هو شان الجمهور حتى ان منهم من يقول ان المجردات سابقة على الماديات سبقا دهريا ولا يتصور الا السبق الزماني وانا امثل لك بالتقدم الدهري لعلك تتصوره ولو بعد حين فاقول ان المحققين من اهل العلم والمعرفة ذهبوا الى ان الاجسام قبل الارواح في الزمان والارواح قبل الاجسام في الدهر وبيانه يتوقف على ذكر مسئلة ذكرها الرضا ع وهي انه قال ان الله خلق الحروف الى ان قال ع والحروف لا تدل على غير انفسها قال المامون كيف لا تدل على غير انفسها قال الرضا ع لان الله تع لم يجمع لها منها شيئا لغير معنى ابدا فاذا الف منها اربعة او خمسة او ستة او اكثر من ذلك او اقل لم يؤلفها لغير معنى ولم يكن الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئا الحديث فاخبر ع بان المعنى لم يكن قبل تاليف الحروف شيئا فافهم هذا وتفهم به مثالي وهو اني اذا قلت لك قام زيد وانت لم تعلم بقيامه الا من اخباري لم يحصل لك هذا المعنى الا بعد اخباري وانجاري لفظ سمعته انت باذنك لانه من عالم الزمان سمعته الآن وفهمت معناه الذي ما حصل لك الا بعد اخباري اياك بعقلك وعقلك خلق في الدهر ومكانه المجرد قبل الزمان وقبل الاجسام باربعة الاف سنة وعقلك الان هو هناك فقد فهمت معنى قولي بعقلك في رتبة عقلك ووقته قبل خلق السموات باربعة الاف سنة فافهم كيف سمعت كلامي في الزمان قبل معناه وفهمت معناه قبل كلامي باربعة الاف سنة فتصور سبق الدهر لان الدهر ظرف العقول والمعاني والارواح والرقايق والنفوس والصور الجوهرية والاجسام والجسمانيات في الزمان وقد لوح قول علي ع الى هذا حين قال الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ بيانا في فائدة وهي ان ما بالفعل على مذهبنا تبعا لمذهب ائمتنا عليهم السلام سابق في الكون على ما بالقوة لان اول فائض من المبدء الفياض وهو فعله عز وجل اقوى من الفائض الذي بعده واشرف وهكذا كل سابق اقوى من لاحقه واشرف ولا ريب ان ما بالفعل اقوى مما بالقوة واشرف فيكون ما بالفعل سابقا على ما بالقوة بالذات كالحبة الحنطة فانها سابقة على السنبلة الخضراء او العود الاخضر ثم تغيب في العود الاخضر ثم تكون السنبلة ثم تعود الحبة وتظهر في عينها مع امثالها متكثرة بتكثر قوابلها لان اصلها وهي الحبة واحدة وتكثرت المواد منها بحسب تكثر القوابل كتكثر الصور في المرايا المتعددة من صورة الوجه الواحد واختلافها لاختلاف قوابلها اعني المرايا المختلفة كذلك الحبة والنفس فسبق النفس على البدن سبق دهري لان وقتها قبل

اي ع

من فيهم روحه وعن ابي جعفر عليه السلام وهو ان الله خلق المؤمنين من طين الجنان اجرى ع ع ع

## فی بیان مشاعر الباطنة

البدن هو عین وفتها بعد البدن وقوله من غیر لزوم التناسخ رد علی من توهم انها اذا کانت موجودة قبل الابدان ثم انتقلت الی
البدن لزم التناسخ المجمع علی ان القول به کفر والتناسخ انتقال الارواح بعد مفارقة ابدانها الی ابدان غیرها واهل هذا القول علی افترق؟
اربعة مذاهب النسوخیة والمسوخیة والفسوخیة والرسوخیة فالنسوخیة بالنون جوزوا تناسخ الارواح من الادمی الی الادمی
ومن هؤلاء من اوجب التناسخ للنفوس الشقیة وحدها حتی تکمل بالتردد من بدن الی بدن فتخلص من الجسد الکثیف وتلحق بعالمها و
المسوخیة بالمیم جوزوا انتقالها من الادم الی البهائم والسباع والطیر ومنهم من جوز ان السعید ترجع الی حیوان شریف کالفرس
والشقیة ترجع حیوان خسیس کالکلب والخنزیر ومنهم من زعم انها ترجع الی حیوان یشاکلها بالطبع وبالعمل حتی ان روح القصاب ترجع الی
حیوان الماء وروح الصیاد الی جوارح الطیر والفسوخیة بالفاء اوجبوا انتقالها الی جمیع دواب الارض من الحیات والعقارب و
الدیدان وسایر الحشرات وربما یستشهدون علی ذلک من کتاب الله بقوله تع وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم
امثالکم وقوله حتی یلج الجمل فی سم الخیاط زعموا انه تدخل روح جمل فی دودة کانت فی الصغر تدخل فی سم الخیاط الابرة ای ثقبها
فتدخل الکافر الجنة وربما استشهد لهم بما روی عن الصع ما معناه انه سئل عن الخنفس والحیة والعقرب فقال ع ان الله تع
یقول اولم یهد لهم کم اهلکنا من قبلهم من القرون یمشون فی مساکنهم ان فی ذلک لایات افلا یسمعون اخرجوا من النار فقال الله لهم
کونوا انشیئا شاهم والرسوخیة بالراء جوزوا انتقالها الی نوع الشجر والنبات ومنهم من یعد کذلک بعض الاشجار کالفرس فی الغرب وغیرها
وکلها حاط وظلمات بعضها فوق بعض انا للبیب بمثلها لا ینخدع وقد صدق من قال الناس کلهم اکیاس فاذا جاؤا الی الادیان افتضح
الاکثرون وکذا فی سراج العقول مع اختلاف قلیل واصحاب التناسخ یقال لهم الخرمیة بضم الخاء المعجمة وعلی ما ذهب الیه من تقدم
کینونة النفوس قبل الابدان توهم بعض بانه یلزم منه التناسخ انما یلزم لو قلنا بانها تنتقل الی ابدان غریبة منها واما اذا قلنا بان
البدن ظهورها وتنزلها فلا یلزم ذلک علی ان الذین حکموا بکفرهم لانکارهم المعاد لا بقولهم بانتقالها من اجساد الی اجساد وقوله
ولا استحالة قدم النفس کما اشتهر عن افلاطون یعنی ان کونها سابقة علی البدن لا یوجب قدمها اذ علی قول من انها زمانیة
یکون زمانها سابقا علی زمان البدن ولا محذور فیه والزمان کل ما فیه حادث وعلی قول غیره بتقدمها علی الزمان کما هو
الحق لا یلزم قدمها الا انها محدثة بتوسط العقل والمسبوق بالغیر لا یکون قدیما ونقل عن افلاطون بانه قال ان النفوس کانت
فی عالم الذکر مغتبطة مبتهجة بعالمها وما فیها من الروح والبهجة والسرور فاهبطت الی هذا العالم حتی تدرک الجزئیات و
تستفید ما لیس لها بذاتها بواسطة القوی الحسیة فسقطت ریاشها قبل الهبوط واهبطت حتی یستوی ریشها وتطیر الی
عالمها باجنحة مستفادة من هذا العالم انتهی واراد بعالم الذکر العلم ویحتمل بعیدا انه اراد بعالم الذکر اللوح المحفوظ فان اراد
الاحتمال الثانی فقد اصاب الحق وان اراد بالعلم علی احتمال الاول العلم الحادث فقد اصاب الحق لانا قد قررنا ان العلم الحادث
علی قسمین علم امکانی براح الوجود وهو عین معلومه وعلم کونی وهو ایض عندنا عین معلومه وهما علمان اشراقیان حضوریان
حصولیان لان المعلوم فی رتبة حصوله ووقته حاضر عند العالم بما هو به هو وهذا معنی لا یذهب الیه المص ولا افلاطون وان اراد
بالذکر العلم الذی هو الذات کما یذهبون الیه من الاعیان الثابتة بمعنی انها لا موجودة ولا معدومة بل ثابتة فقد اخطاء الحق اذ
الذات لیس فیها شیء غیرها لا فی الذهن ولا فی الخارج ولا فی نفس الامر وانما اسقط الله ریاشها لانه نقل انه تع لما خلقها قال
لها من انا فقالت فمن انا فارکسها فی بحر الرجوع الباطن حتی وصلت الی نشاتها وخلصت عن رذائل دعوی الانیة فقال لها من انا
قالت انت الله الواحد القهار فلهذا قال اقتلوا انفسکم فانها لا تنال مقاماتها الا بالقتل هـ ومعنی سقوط ریشها انها کانت
فی حال التجرد ما تتصرف فیما لها کیف شائت بلا تکلف فلکراهة ان تدعی الربوبیة اهبطت الی هذا البدن وحبست فی هذا السجن
الضیق بعد مکانها الواسع الفسیح فاذا استفادت ما لیس لها الی ما لها حدث لها اجنحة ملکیة وریش ملکوتی فطارت فی العالم
الملکوتی بالطول وفی العالم الملکی بالعرض والی هذا المعنی اشار ابن سینا فی ابیاته التی فی الروح فی قوله ان کان اهبطها الا له
لحکمة طویت عن الفطن اللبیب الاروع فهبوطها لا شک ضربة لازب لتکون سامعة بما لم یسمع وتکون عالمة بکل خفیة
فی العالمین فخرقها لم یرقع وقوله ولا تعدد افراد نوع واحد امتیازها بغیر مادة واستعداد ای بدیهة النفس مجردة فلو کانت سابقة علی
البدن مع تساوی ما فی الابدان فی الحقیقة ولا یصح تعددها لان التعدد فی متحد الحقیقة انما یکون بالممیزات وحصولها فی البسائط یلزم

صه

# فى بيان عشر مسائل الباطنة

منها التركيب المنافى للتجرد لكانت تلك الحقيقة نوعا لتلك الافراد المتعددة ولزم تعدد افرادها والتعدد يمتنع فى الشئ الذى
لا مادة له ولا استعداد للزيادة اونقصان كما هو شان المجردات وعدم التعدد مناف للواقع فاجاب بان تقدمها على الاجساد و
الابدان لا يلزم منه ذلك المحذور وهو كما قال اما عنده فلانها مادية الاصل كما تقدم ولكنها تتقلب فى اطوارها حتى تلحق برتب
العقول فتكون عقلا وتقلبها فى اطوارها هو تقلبها فى الابدان المادية وعودها عقولا مجردة طار على اصلها وقد بينا
بطلان هذه المعانى التى عنها سابقا واما عندنا فلان يريد بالمجرد عن مطلق المادة الا الواجب الحق عز وجل وكل ماسوى الذات
القديم تع فهو ليس بمجرد عن مطلق المادة بل ما هو غير الذات البحت فهو محدث وكل محدث فانما خلق من مادة وصورة محدثة عنه مخترعة
لا من شئ نعم المادة فلا تنحصر فى العناصر بل تكون مادة عنصرية للحوادث التى فى الارض وما عليها وما تحتها ومادة طبيعية للافلاك
والكواكب وملائكتها ومادة برزخية لهورقليا وجابلقا وجابرسا ومن فيها ومادة جوهرية للنفوس ومادة نورانية للعقول
ومادة سرية لعالم الامر ومادة عرضية للاعراض والصفات فمادة كل شئ بحسبه كذلك المميزات فانها فى كل رتبة من مراتب
الممكنات الراجحة والمتساوية من نوع هيئات تلك الرتبة فالنفس مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا انها مجردة
عن مطلق المادة ومميزاتها من نوع هيئاتها فتكون سابقة على الاجساد ولا يلزم تعدد افراد نوع واحد من غير مادة واستعداد
بل تعدد افراد نوعها لوجود المادة الجوهرية والاستعداد والمميزات الجوهرية ولا نقول انها نشأت من المواضع الطبيعية
بل كما قال ابن سينا فى ابياته هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع وقوله ولا ضرورة النفس منقسمة بعدما حلت
كالمقادير المتصلة يريد به انه لا يلزم من سبقها على الابدان مع وحدتها فى نفسها قبل خلق الابدان وتعددها كونها منقسمة
بعد تعلقها بالابدان المتعددة كانقسام المقادير المتصلة بل كالاجسام فيكون كل بدن تعلق به جزء غير الجزء الذى تعلق
بالبدن الاخر وهو كما قال بل انقسامها انقسام النوع الى افراده الجزئية كما سمعت وقوله كما بيناه بدليله الخ نقول عليه بل بل م
كما بيناه بدليله وقوله واليه الاشارة فى قوله تع واذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم الى اخر الاية يريد به ان
كون النفس لها كينونة قبل الابدان يشير اليه قوله تع واشهدهم على انفسهم دليل على اعترافهم جميعا قبل انكارهم فى هذه فان قوله
الدنيا بقرينة قوله شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا الاية وبقرينة قوله تع فى الاخبار عن حال
المنكرين فى هذه الدنيا فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل وهنا فائدة احب ان نطلع عليها على جهة الاختصار والاشارة
اعلم ان الواقعة التى اقام عليها عباده تع لتكليفهم بما فيه نجاتهم فى عالم الذر حين كلف الارواح كان ذلك فى موضعين
الموضع الاول جمعهم عند الركن العراقى من الكعبة المشرفة والخلائق حصص مواد متميزة غير مصورة وجعل فيهم التميز و
الاختيار متساوين فى جهة التكليف فيهما كما قال تع كان الناس امة واحدة ليجرى التكليف على الاختيار ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حى عن بينة ثم كشف لهم عن عليين كتاب الابرار من نفس فلك البروج وقال لهم يا عبادى هذه صورة طاعتى
من اجابنى واطاعنى البسته صورة اجابته منها ثم كشف لهم عن سجين كتاب الفجار من نفس الصخرة التى تحت الارضين السبع وقال
لهم يا عبادى هذه صورة معصيتى من لم يجبنى وعصانى البسته صورة معصيته منها وما انا بظلام للعبيد ثم قال لهم الست بربكم ومحمد
نبيكم قالوا بلى باجمعهم الا ان اجابتهم مختلفة فى مقاصدهم فالمؤمنون قالوا بلى بالسنتهم وقلوبهم فخلقهم بصورة الاسلام ظاهرا
وباطنا والمنافقون والكفار قالوا بلى عند قوله الست بربكم بالسنتهم وعند قوله ومحمد نبيكم قالوا بلى متوقفين منتظرين يعنى
بمعنى سكتوا فخلقهم بصورة الاسلام ظاهرا ولم يخلق بواطنهم لانهم لم يقولوا بلى بقلوبهم وانما قالوا بلى على جهة الوقف فوقف
تع كما وقفوا واليه الاشارة بقوله فى التاويل وانتظروا انا منتظرون ثم جمعهم ايضا فى عالم الذر مرة ثانية فى الموضع الثانى فى
غدير خم من الذر الاول فقال لهم الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم وامامكم والائمة من ولده ائمتكم فقال المؤمنون بلى
بالسنتهم وقلوبهم فخلقهم الله بصورة اجابتهم صورة الايمان ظاهرا وباطنا وقال المنافقون والكفار بلى بالسنتهم مستهزئين
منكرين جاحدين فانزل الله على نبيه صلى الله عليه وآله الله يستهزئ بهم وانزل وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وتمت
كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد وكثير من علمائنا كالعلامة والسيد المرتضى وغيرهما انكروا عالم الذر وقالوا ان
التكليف المذكور فى الاية انما هو التكليف فى هذه الدنيا بدليل قوله واذ اخذ ربك من بنى ادم ولم يقل من ادم وقال من

ظهورهم

# في بيان مشاعر الباطنة

ظهورهم ذريتهم ولم يقل من ظهره ذريته وايضا قالوا من المستبعد ان يكلف ما هو كالذر والحق ان التكليف في الابد سابق
على هذه الدنيا سبقا دهريا وان كانت هذه الدنيا سابقة سبقا زمانيا واما قوله تعـ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم فان الارواح
والنفوس تو الد اكتوالد الابدان فاخذ تعـ كل نسمة من صلب ابيه ونثرهم بين يديه كما تاخذ بخيالك الف رجل كل واحد من صلب ابيه
وآباه من صلب ابيه وهكذا الا انك لا تقدر على ابرازها في خيالك في الخارج وهو اخذهم هكذا بفعله واقامهم في الخارج وكلفهم ثم
ردهم في اصلاب آباءهم الا عيسى المسيح عـ فانه مسح على ظهر آدم عـ واخرج منه المسيح ولما كلفه لم يرده في صلب ادم بل بقي على حكم النشأ
الاول فلذا سمي المسيح كما روي عنهم عـ واما استبعاد تكليف ما هو كالذر فغلط لوجهين الاول ان الذر وما هو اصغر منه دل
الكتاب والسنة على انه مكلف كقوله تعـ وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء
ثم الى ربهم يحشرون فقد دل الكتاب على ان كل ذي روح في الارض مكلف وانه يحشر ويحاسب باعماله وكذا قوله وان من شيء
الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح فرع التكليف واما السنة فمشحونة من ذلك الثاني ان المراد بقوله كالذر هو
الكناية عن صغرهم بالنسبة الى فسحة عالم التكليف ومثاله انك ترى الرجل والجمل الذي تحت الجبل كالذرة والجبل اذا انسب الى كرة الارض كان
كالذرة واصغر والارض على ما ذكره بعض علماء الهيئة قدر جزء من خمسة عشر جزءا من السها النجم الذي عند الوسطى من الثلاث من بنات
نعش والسها اخفى من اكثر النجوم فهو كالذرة فكون المكلفين كالذر لعظم ذلك المكان وسعته والا فهم على هيئتهم في الدنيا واشد
تميزا منهم في الدنيا وقوله صـ وآله الارواح جنود مجندة الحديث لا دلالة فيه على تقدمها على الابدان وانما المراد انها بنسبة بعضها الى بعض
عالم متجانس ومتشاوع كما ان الابدان كذلك وقد ذكرنا في الفوائد وشرحها كيفية تعارف الارواح وتناكرها وتخالفها وتماثلها نعم
فيه تلويح الى التقديم الا انه لا يقطع حجة الخصم وقوله عن ابي عبد الله عـ ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مكنونة
تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا نحن بشرا نورانيين وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا الخ فاعلم ان بيان هذا ليس على ظاهر اللفظ
والاستدلال على البيان جملة من الاحاديث المتكثرة المتفرقة ولا يمنعنا من الايراد الا طول الكلام ولكن اشير لك الى معنى من معانيه مجردا
عن الادلة فقوله عـ من نور عظمته المراد بالنور هنا هو الماء وهو الوجود وهو مادتهم عـ وليس المراد به الشعاع اذا اريد بالعظمة المفعولية
اعني الحقيقة المحمدية صـ والائمة منه كالضوء من الضوء لا كالنور من الضوء وان اريد بالعظمة الطبيعة الفعلية احتمل كون المراد بالنور
الشعاع بمعنى متعلق الفعل فان الحدث اعني الضرب بسكون الراء ناش من فعل زيد اعني ضرب بفتح الراء لان الحدث تاكيد الفعل مثل
ضربت ضربا ولا يصح ان يراد من العظمة الازلية لان الازل لا يخرج منه شيء ولا يدخله شيء ولا يخلق منه شيء وقوله عـ ثم صور خلقنا اي
صورنا اعني هيكل التوحيد الذي صدره غايات الخيرات والطاعات من المعارف والعلوم والاعمال والحدود هي الطينة اعني الصورة
وهي صورة القابلية وكانت تلك الهيئات الشريفة مكنونة تحت العرش الفعلي او المفعولي فان اريد بالعرش الفعلي كان المعنى انه تعـ
صور صورنا على هيئة فعله ومشيته وارادته كما يصور الكاتب الكتابة على هيئة حركة يده وان اريد المفعولي كان المعنى انه تعـ صور
صورنا على هيئة صورة نبيه محمد صـ وآله وهو سر التحية فاسكن ذلك النور فيه يعني اسكن تلك المادة في تلك الصورة بمعنى انه البس تلك
المادة التي هي النور تلك الصورة التي هي الطينة التي هي منشاء الحسن والقبح هي الصورة كما مثلنا في السرير الطيب والصنم الخبيث كلاهما
من الخشب فكنا نحن بشرا نورانيين البشر عبارة عن الخلق العنصري الجسمي فان جعلنا الفاء في فكنا للتفريع لم يكن في ظاهر الحديث
دلالة على المدعى لكون الظاهر ان المراد بالنور المادة الطبيعية الجسمانية والطينة الصورة الانسانية البشرية بقرينة قوله فكنا نحن
بشرا فانه مقتضى التفريع وبقرينة قوله وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا فقد نطقت الاخبار عنهم عـ ان الله خلق قلوب شيعتهم من
فاضل اجسامهم والمراد من الفاضل هنا الشعاع وان اريد بالفاء الاستيناف امكن الاستدلال به على المدعى هذا كله على راي
الغير واما عندنا فهو ظاهر في المدعى لان مادتهم عـ سابقة على جميع المكونات سبقا سرمديا على ارادة التفريع والاستيناف وفيما رواه
ابن بابويه في كتاب التوحيد عن ابي عبد الله عـ انه قال ان الله تعـ خلق المؤمنين من طينة الجنان اعني من صور عليين اي صورهم بصور
الاجابة والطاعة كما تقدم واجرى صورهم اي الصور الجوهرية من ريح الجنان وهي الروح المنفوخة في تلك الطينة وهي المادة النورية
المعبر عنها بالصور لان الارواح والنفوس صور جوهرية ومعنى الحديث الثاني مثله وما روي عن ابي عبد الله عـ المؤمن اخو المؤمن
لان ارواحهم من روح الله يعني ان المؤمن اخو المؤمن لابيه وامه كما روي عن الصـ عـ ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته

فالمؤمن

# فی بیان مشاعر الباطنة

فالمؤمن اخو المؤمن لابیه وامه ابوه النور وامه الرحمة الحدیث والمراد بقوله ع ابوه النور ای المادة وامه الرحمة ای الصورة وهذا بخلاف ما اشتهر عن الحکماء من ان الاب هو الصورة والام هی المادة وهذا غلط لانه قال ص وآله السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه الخ ولا یصح ان یکون السعادة والشقاوة فی المادة وانما تکون فی الصورة کما مثلنا بالسریر والصنم المعمولین من الخشب وقوله لان ارواحهم من روح الله علی حد قوله تع ونفخت فیه من روحی لان المعنی روح الله تع خلقها وقدسها ونسبها الیه تعظیما لها وتشریفا وهی روحهم ع ومعنی ان المؤمن ینفخ فیه من روحهم ع انه یخلق من شعاع روحهم ع لان روح المؤمن جزء من روحهم ع وانما روح المؤمن من شعاع ارواحهم ع ومثاله ان ارواحهم ع کجرم الشمس المنیر وهو فی السماء الرابعة وشعاعها الذی فی الارض مثل الارواح الانبیاء من روحهم ع واذا وضعت مرآة فی شعاع الشمس الذی فی الارض انعکس عنها نور وهذا المنعکس مثال لروح المؤمن من شعاع روحهم ای شعاع الشعاع وقوله ان روح المؤمن اشد اتصالا بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع فیما روی عن امیر المؤمنین ع ما معناه ان شیعتنا لاشد اتصالا بنا من شعاع الشمس بها وانا لاشد اتصالا بالله من شعاع الشمس بها ومعنی هذا الاتصال فی الحدیثین واحد والمراد باتصال شیعتهم بهم ما اشرنا الیه من الخلق من الشعاع والمراد باتصالهم بالله اتصالهم بفعله ومشیته وارادته فاتصالهم بمشیته فی المواد الکونیة الاصلیة وبارادته فی الصور الغیبیة ووجه الاشدیة مع ان الشعاع والشمس ضربهما الله تع مثلا وآیة لاولی الالباب فلیس فیه نقض بوجه ما هو ان الشمس وشعاعها امثال وآیات وهی صفات استدلال وتعریف وهم ع وشیعتهم ذوات وموصوفون والحکم فی الموصوف اقوی واشد من الحکم فی الصفة وقوله والروایات فی هذا الباب من طریق اصحابنا الی قوله من ضروریات مذهب الامامیة لیس بمجمع بل الخلاف بین العلماء من الفریقین مشهور نعم الروایات ظاهرة فی کینونة الارواح قبل الاجسام الا انها قبلیة دهریة کما قلنا قال قاعدة ان ههنا فی باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والارکان انسانا نفسانیا وحیوانیا برزخیا بجمیع اعضائه وحواسه وقواه وهو موجود الآن ولیست حیاته کحیوة هذا البدن عرضیة واردة علیه من خارج بل له حیوة ذاتیة وهذا الانسان النفسانی جوهر متوسط فی الوجود بین الانسان العقلی والانسان الطبیعی وهذا اشبه ما ذهب الیه معلم الفلاسفة فی کتاب معرفة الربوبیة فقال ان فی الانسان الجسمانی الانسان النفسانی والانسان العقلی ولست اعنی انه هما لکنی اعنی به انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلک انه یفعل بعض افاعیل الانسان العقلی وبعض افاعیل الانسان النفسانی وذلک ان فی الانسان الجسمانی کلتا الکلمتین اعنی النفسانیة والعقلیة الا انها فیها قلیلة ضعیفة نذرة لانه صنم الصنم وقال فی موضع آخر منه ان هذا هو صنم الانسان الاول الحق وقال ایضا ان قوی هذا الانسان وحیاته وحالاته ضعیفة وهی فی الانسان الاول قویة جدا وللانسان الاول حواس قویة ظاهرة اقوی وابین واظهر من حواس هذا الانسان الا ان هذه هی اصنام لتلک کما قلنا مرارا اقول قول المص ان فی باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والارکان الی قوله وقواه یرید ان فی هذه الصورة الجسمیة البشریة المخلوقة من العناصر الاربعة النار والهواء والماء والتراب والارکان الاربعة اعنی الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة الجوهر بانسانا جسمانیا نفسانیا وهذا امکانه من عالم المجردات وسط الدهر وهو تمام الصوغ الاول کالانسان

اوله الذی ولجته الروح فی بطن امه من الزمانی فی اول الدهر الانسان العقلی وهو ان الصوغ الاول کالنطفة للانسان الزمانی و الانسان الروحی وهو وسط الصوغ الاول کالمضغة للانسان الزمانی وفی اخر الدهر الانسان الطبیعی النورانی وهو الکسر الثانی والانسان الجوهری الهبائی وهو اول الصوغ الثانی وفیه تخصیص الحصص وانسانا حیوانیا برزخیا ای فی الانسان الجسمی البشری ایضا انسانا حیوانیا برزخیا وهو یعنی بالانسان النفسانی الانسان الذی هو الحیوان الناطق وبالانسان الحیوانی الانسان البرزخی وقد حفظ شیئا وغابت عنه شیئا بل الوصف الحق الحقیق بالتحقیق ما نملیه علیک مما نملی علیهم ع هو ان هذا الانسان الجسمی البشری هذا هو الانسان النباتی النامی یحوم الانسان الحیوانی الحسی الفلکی اهبطه الله علی الانسان النباتی من الافلاک من نفوسها وابن آدم یشارک فی هاتین النفسین النباتیة والحیوانیة الحسیة جمیع الحیوانات وفی هذین الانسانین النباتی والحسی الفلکی انسان برزخی صوری مثالی البسهما صورتهما الظاهرة وفی هذا البرزخی انسان نفسی نزل من النفس الکلیة ولبس ثوبه الاحمر النورانی الطبیعی ولبس فوقه ثوبا الالوان له ثم لبس فوقه باطن الثوب البرزخی فتزمل بالثیاب الثلاثة ونزل الی الانسان الحیوانی الفلکی وولج فی جوفه ودخل به فی جوف الانسان النباتی فترتیب هذه الاناسی الانسان النفسی فی الانسان الطبیعی النورانی وهو الثوب الاول وهما فی الانسان الهبائی الجوهری وهو الثوب الثانی وهم فی الانسان البرزخی الصوری وهو الثوب الثالث

# في بيان مشاعر الباطنة

ثم جميعهم

وهم في الانسان الفلكي الحسي وهو الثوب الرابع وهم في الانسان النباتي وهو الثوب الخامس والثياب الثلاثة السفلية اعني الصوري والفلكي الحسي والنباتي لكل واحد منهم حواس وقوى واعضاء بنسبة رتبته من الوجود الكوني وكذلك لكل واحد بها حيوة وتميز وشعور واختيار بنسبته ايضا وهذه الثلاثة الاناسي وما لها مما ذكرنا كلها زمانية جسمية عنصرية كالانسان النباتي وما ينسب اليه او طبيعة ركية كالانسان الحيواني الفلكي وما ينسب اليه او صورية وصفية بدنية ظلية كالانسان البرزخي واما الثوبان الاولان الاحمر والذي لا لون له وهما الانسان الطبيعي النوراني والانسان الهبائي الجوهري فتنسب اليهما الاعضاء والحواس والقوى والحيوة والتميز والشعور والاختيار نسبة صلوح وهي نسبة كونهما لا انهما فيهما متمايزة تمايزا حسيا كما في الاثواب الثلاثة ولا صوريا جوهريا كتمايزها في النفس ولا معنويا كتمايزها في العقول واما النفوس والارواح والعقول فتنسب اليها هذه الامور السبعة بنسبة رتبتها من الوجود الكوني بحيث لو تجسم واحد منها ظهر على هيئة الانسان الجسمي النباتي وليس المراد ان الاعضاء توجد فيها على هيئة الجسمانيات الا انها اعضاء جوهرية ومعنوية بل الوجود من هذه الاشياء فيها وان كان بنسبة ذاتها انما هو ما تحتاج اليه منها وما لا تحتاج اليه منها ليس موجودا فيها لان هذه الامور انما جعلت للانسان مطلقا لحاجته اليه مثل الرجل من الاعضاء تكون في الانسان النباتي لاجل الانتقال من مكان الى مكان وفي الحسي الفلكي لان النباتي صنمه والمنتقل هو الحسي في الحقيقة وفي المثالي لكونه سارا في اقطارهما واما النوراني الاحمر والهبائي فحيث كانا في مرتبة الكسر كانت تلك الامور فيهما بالقوة والصلوح واما الثلثة العالون فلا تحتاج في وصولها الى مكان ليست فيه الى الانتقال لعدم الحاجب لها فلا تحتاج الى رجل معنوية تنتقل بها كما تحتاج اليها الانسان الجسمي والجسماني ولهذا صح ان توصف افعال الله بالعين والاذن والوجه واليد ولا يصح ان توصف بالرجل لانها آلة الانتقال لا غير وايضا حواس الثلاثة العالين انما هي لادراك ما هو تحت عالمها فتحتاج الى الات تتوصل بها اليها فتكون تلك المدركات بنحو الرأي من نوع الالات لا من نوع ذلك العالي لانه لو فرض من رتبته ادركه بنفسه لكنه لا يكون من مرتبة الاذاتة وذاته يدركها بذاته لا بالالة لان سمعه وبصره وعلمه وحيوته وامثال ذلك من صفاته الذاتية هي ذاته لا انها شيء غيره ولا الات له خارجة عنه ولكنها افراد من جملته كالجسد فانه هو مجموع الراس والرقبة واليدين والصدر والبطن والرجلين وهذه في الجسد كالحيوة والعلم والسمع والبصر والقدرة في ذاتك وليست على حد الاعضاء في الجسد فانها فيه متغايرة في انفسها فالراس غير اليد واليد غير الصدر وهكذا في انفسها الا ان تغايرها باعتبار تغاير متعلقاتها كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحيوة فانها في ذاتك كل واحد منها عين الاخر وكل واحد منها عين ذاتك مثلا انت الحي وانت السميع وانت العليم وانت البصير وانت القدير ولا يقال انت الراس وانت الصدر وانت البطن وانت اليد وانت الرجل الا ان الصفات الذاتية من الذات كالاعضاء من الجسد بمعنى ان كمالها عين كماله باعتبار الذات فيهما وابعاض كماله الفعلي اذا اريد منها الصفات الافعالية باعتبار متعلقاتها على نحو البدلية فهي الحقيقة ليس في العالين باعتبار الذات اعضاء وحواس والات واما اعضاؤها في الات افعالها ولا تدرك بها ما كان من رتبة ذاتها وانما تدرك بها ما تحت عالمها والمصنف يريد ان الانسان النفسي الذي هو احد العالين يعني النفس لها اعضاء وحواس ذاتية من نوع جوهره وليس كذلك وانما له اعضاء وحواس فعلية ليست من سنخ عالمه وانما هي الات افعاله لان النفس مقارنة بافعالها للاجسام لتدارك احوال الاجسام وما اودع الله سبحانه فيها من العلوم ومعلوم ان الالات المتوسط بين الجسم وبين النفس بان تكون حاملة لافعال النفس لا تكون الا اقرب الى سنخ الاجسام من افعال النفس فضلا عن النفس فافهم وقوله وهو موجود الان يعني به ان الجسم المحسوس غير خال عن تعلقه به وان كان تعلق تدبير والتعبير بالان للاشارة الى حالة الجسم مع تعلقها به والا فالان للوقت الملكي واوقاتها كلها في اوقات الملكوت وهي الدهر الا ان التعبير بغير ما قال يصعب ويخفى المعنى المراد منه الاعلى او حين وقوله وليست حيوته كحيوة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج فاعلم ان البدن له حيوة ذاتية كما يأتي في كلام المعلم الاول لان البدن وجود جامد بعيد عن مبدأ الفيض اعني النور المحمدي صلى الله عليه وآله فيكون فيه جميع ما في العقل الكلي من الحيوة والشعور والاحساس والاختيار الا انها ضعيفة بنسبة وجوده فان وجوده ضعيف وما في العقل قوية بنسبة قوة وجوده والمصنف يعني بالحيوة العرضية للبدن الحيوة الحيوانية الحساسة وهي بالنسبة اليه ليست ذاتية وانما هي ذاتية للانسان الحيواني الفلكي وحيوة الانسان النفساني ليست كحيوة البدن الذاتية ولا العرضية الحيوانية وقد حققنا الحيوة الحيوانية التي يفسرونها بالتحرك وبالارادة ويجعلونها جنسا للانسان والطير

الذي



# في بيان مشاعر الباطنة

الذي يسمى بالببغا الذي يتعلم الكلام والكلب والخنفس وما اشبهها في الفوائد وشرحها على نحو لم نسبق عليه ولم يعرف الا من كرامنا
وحاصله ان الحيوة التي هي الحصة الحيوانية التي فصلها الناطق غير الحيوة التي هي الحصة الحيوانية التي فصلها الصاهل والتي فصلها
الناسج وتفصيل المسئلة يطلب من الفوائد وشرحها الا ان الصفات امثال الموصوف فلذا قال تعـ وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقال الصـع كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم او قال الكلام الخ و
قال عـ العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية قال تعـ سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك الخ
وذلك لان الحيوة النباتية مثال الحيوة الحسية وهذه مثال الحيوة النفسية وهي مثال الحيوة العقلية وهي مثال الحيوة الفعلية
والحيوة الفعلية ملك الحيوة التي هي الحق عز وجل وقوله وهذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان العقلي
وبين الانسان الطبيعي في الجملة متجه بمعنى انه ليس في بساطة العقلي ولا في كثافة الطبيعي لان العقلي مجردة عن المادة العنصرية
والطبيعية وعن الصورة الجوهرية والمثالية وعن المدة الزمانية والطبيعي الذي عندنا عنصري صوري زماني والنفساني ليس بعنصري
التشبيه ٤ ولا طبيعي ولا زماني الا انه صوري كالطبيعي وجوهري دهري كالعقلي فيكون البينية تمثيلية لا حقيقية لان الحقيقة للانسان
الحيواني البرزخي واما النفساني في وسط الدهر وذاته من المفارقات فهو بالغيب اولى منه بالشهادة وقوله وهذا شبيه ما ذهب
اليه معلم الفلاسفة اي ارسطوطاليس يعني به ان قولنا ان في باطن هذا الانسان المخلوق من العناصر والاركان انسانا
نفسانيا وحيوانيا برزخيا شبيه ما ذهب اليه المعلم الاول في كتاب معرفة الربوبية وهو قوله ان في الانسان الجسماني الانسان
النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هما لكني اعني به انه متصل بهما ويريد المعلم كما مر الا ان كلامه مجمل وتفصيله ان
النفساني يتصل به الجسماني وان كان بواسطة البرزخي والهبائي والطبيعي الاحمر ويتصل بالعقلي ايضا واراد بالاتصال انه
منه لهما اي ان من الجسماني يعني به في بعض احواله يكون منه لهما اي يفعل بعض افاعيل كل منهما لكن بتخلقه باخلاقهما او باستعمالهما
له فيهما لهما كما يسمع المرتاض تسبيح الجمادات او النباتات والافلاك والملائكة ويفهم نطقها ومعنى ثانيا لقوله انه منه اي من الجسماني
للنفساني والعقلي اي فيه من نوعهما يعني ان في الجسماني نفسا وعقلا ذاتيين بهما يتصل بالنفساني والعقلي ويفعل بعض افاعيلها
الا ان نفسه وعقله ضعيفين بنسبة رتبته من الوجود الكوني وبهما خاطبه الله وكلفه واثيب وعوقب بهما وقول المعلم
الاول وذلك ان في الانسان الجسماني كلتا الكلمتين يعني به الكلمة العقلية والكلمة النفسية يشير بهما الى ما فيه لذاته من الكلمتين الضعيفتين
وانما سمي النفساني والعقلي كلمتين لانهما صوتان التكلم مثل الضرب فانه صورة ضرب وعند اكثرهم لا يقع بغير المجردات كلمة قالوا ولذا قال
وكلمته القاها الى مريم في حق لاهوت عيسى وفي حقايق الائمة عـ ولم يسم شيئا من الاجسام بالكلمة ومن هنا ذهب المص الى اتحاد العاقل
بالصور العقلية لانها كلمة العاقل وصور ادراكه ولم يجوز اتحاد العاقل بالماديات وقد تقدم الكلام عليه وقول المعلم لانه صنم
يشير به الى ان الانسان الجسماني ظرف وصنم لتلك الكلمتين الضعيفتين وهما صنما النفساني والعقلي فالانسان الجسماني صنم الصنم
وقوله ايضا ان هذا هو صنم الانسان الاول الحق فيه شئ وهو ان مراده بالانسان الاول الحق ليس الا الانسان العقلي لانه عنده هو
الانسان الاول بمعنى ان ليس قبله انسان وليس بصحيح لان الانسان الكامل اعني نور الانوار صلى الله عليه وآله وهو النور الذي
تنورت منه الانوار قبل العقلي وايضا قوله الحق يشير به الى ان هذا الانسان غير حق اما الاتحاد المدعى بالعقلي دون المادي
واما الفناء دون العقلي فانه غير فان بل باق ببقاء الله دون بقائه كما ذهب اليه المص وقد تقدم الكلام عليه هنا وفي شرح
المشاعر واما الانسان الجسماني فمجدد الكمال والذات وتدريجهما بخلاف العقلي فانه فيما له بالفعل غير منتظر وقد اشرنا سابقا الى
بطلان هذا بل الانسان العقلي والانسان المادي بحكم واحد في كل شئ لان المخلوقية تجمعهما فلا يتحد احد منهما بعاقله ولا يخرجان
عن الامكان بل كل منهما منتظر فيما له متجدد مندرج في ذاته وصفاته وافعاله وان اختلف صورة التغير والتبدل والحاجة فيهما كما
يختلف في النبات والجماد وقوله ان قوى هذا الانسان وحيوته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا صحيح ظاهر او
قوله وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان ايضا صحيح ولكن على نحو ما ذكرنا قبل هذا و
قوله لان هذه اصنام لتلك نقول هي اصنام للكلمتين الضعيفتين فيما يحتاج العبد اليه من امثالها كالعين واليد اما الانسان

# فی بیان مشاعر الباطنة

الاول فقواه وحواسه الذاتية لاتكون قوى هذا الانسان وحواسه اصنامالها كما قدمنا واما قواه وحواسه الفعلية فكما قال لا ن
يضطاد به الصيد الذى بعد عن حريمه وقد تقدمت الاشارة اليه فراجع قال واعلم ان مذهبه العظيم اثبات الانسان العقلى
والفرس العقلى والحيوانات العقلية والنبات العقلى بانواعه والارض العقلية والنار العقلية والجنة الحقة الالهية والسموات
العلى العقلية وسائر الصور المفارقة الالهية والطبايع النوعية الموجودة فی علم الله وعلم قضائه ومظاهر اسمائه الباقية عند
الله ببقائه لانها ليست مستقلة الوجود لكنها من شئون الذات وحجب الربوبية وهو بعينه مذهب استاده افلاطون وسقراط
فی باب الصور وصاحب الشفاء لم يتيسر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله ولذلك صار يطعن على القول بوجودها ويقدح فی شان افلاطون و
سقراط قدحا قدیما وكانه لم ينظر الى كتاب اثولوجيا او كانه لم ينسبه الى ارسطوطاليس بل الى افلاطون وبالجملة هذه المسئلة من احد الغوامض
الحكمية التى من اوتيها فقد اوتی خيرا كثيرا ولم يتيسر لاحد من الفلاسفة بعد عصر السابقين الاولين تحقيقها وتحصيلها عن المطاعن
والشكوك الا لبعض من هذه الامة المرحومة حمدا وشكرا على فضله وكرمه اقول ثبات هذه الامور العقلية التى ذكر بعضها
مما لا ينبغی التوقف فيه بعد تصريح الكتاب والسنة من غير معارض وبعد شهادة العقل المهذب لهما وقوله فی علم الله يريد فی
علم الله الذى هو ذاته وقد بينا فيما تقدم ان علم الله الذى هو ذاته ليس فيه شئ موجود لا طبايع نوعية ولا صور ولا معانی و
لا اعيان ثابتة ولا موجودة اذ لو ثبت فی علمه الذى هو ذاته شئ غير ذاته لكان فی ذاته شئ غيرها اذ لا يعنی بالعلم الذى هو
ذاته امرا لفظيا او اعتباريا وانما نعنی به المعبود عز وجل وانما هو تعالى علم ولا معلوم فی ذاته لا عينا ولا معنى ولا صورة بل جميع المعلومات مما غير ذاته هو ع
البحث فی الامكان وتعلق العلم بها فی الامكان فی مراتب اماكنها واوقاتها وهذا التعلق اشراقی نسبی يوجد بوجودها ويفقد بفقدها وقد تقدم الكلام
مفصلا لكن المص واتباعه يثبتون فی علمه الذى هو ذاته كل معلوم ليس بمادی وذكرنا قبل ما يلزمهم من خلو علمه عن الماديات وكون الازل
ظرفا لغير الله تعالى ولذا الملا محسن كما ذكرنا عنه سابقا قال الازل يسع القديم والحادث ويلزمهم ان الازل شئ قديم مكان او وقت غير الله تعالى
الله عما يقولون علوا كبيرا وقوله فی علم قضائه يحتمل انه اراد بالعطف التفسير ويحتمل ما يصطلحون عليه من ان القضاء هو العلم الكلى
الاجمالی الذى هو عبارة عن وجود الاشياء الاعلى الحاصل لله تعالى او الحكم الازلی على الاشياء بما هی عليه فيما لا يزال فيكون فی الاحتمالين
اضافة علم الى قضائه بيانية وعندنا الوجوه الثلاثة غير صحيحة اذ ليس للقضاء ذكر فی رتبة الذات ولا وصفية وانما هو الافعال الامكانية
وقوله ومظاهر اسمائه الباقية عند الله ببقائه يريد به كما تقدم انها باقية ببقاء الا ببقائه قد قدمنا مرارا ان الاسماء وظاهرها بل
كل ما هو غير الذات بالوجود او المفهوم او الاعتبار فهو محدث انما يبقى بابقاء الله لا ببقائه ولا نعرف شيئا مطلقا غير الذات البحت تعالى
الا هو دائما محتاجا فی بقائه الى امداده تعالى وقوله لانها ليست مستقلة الوجود لكنها من شئون الذات وحجب الربوبية يريد به انها لو از
الذات ليست مستقلة الوجود بدونه فيا سبحان الله اذا كانت غير مستقلة ثبتت المغايرة بينه وبينها اذ ليس فی الذات جهة
غير مستقلة ولزمه اما القول بقدمها فتتعدد القدماء ان جوز قدمها غير مستقلة واما حدوثها ولزمه على الفرضين الافتراق
الممتنع من الازل الممتنع من الحدث وكيف لا تكون حادثة وهی خارجة عن الذات فان الشئون غير ذی الشئون والحجب غير المتحجب وباقی المحجب
كلامه ليس فيه شئ من العلم قال افراد البشر متفقة النوع ههنا واقعة تحت حد واحد نوعی مركب من جنس قريب وفصل قريب
ماخوذين من مادة بدنية وصورة نفسانية لكن النفوس الانسانية بعد اتفاقها فی النوع فی بداية الامر ستصير بسبب نشاة
اخرى وفطرة ثانية متخالفة الذوات كثيرة الانواع واقعة تحت اجناس اربعة لانها فی اول تكونها بالفعل صورة كمالية لمادة
محسوسة ومادة روحانية من شانها ان تقبل صورة عقلية تتحد بها وتخرج بسببها من القوة الى الفعل او صورة وهمية شيطانية
كذلك او صورة حيوانية بهيمية او سبعية تحشر اليها وتقوم بها عند البعث فی نشاة اخرى لا فی هذه النشاة والا لكان تناسخا
لا حشرا والتناسخ ممتنع والحشر الجسمانی واقع اقول افراد البشر عندهم متفقة النوع يعنی يجمعها نوع واحد هو الحيوان الناطق
ويريدون بالحيوان الجسم النامی المتحرك بالارادة وحصته هی المادة ويريدون بالناطق النفس الملكوتية وحصتها وهی الفصل
هی الصورة وهذا النوع عندهم للانبياء والمرسلين والكافرين والمنافقين والمؤمنين والمسلمين وهو قوله واقعة تحت نوع
واحد نوعی واراد به على جهة الحقيقة واما عند اهل البيت ع كما تفيده احاديثهم انه على جهة المجاز واما على جهة الحقيقة فافراده
البشر الذين يصدق عليهم اللفظ على اقسام مختلفة الحقيقة فمنها نوع محمد وآله الطاهرين الاربعة عشر ص ع لان مادة
خلقهم



# في بيان مشاعر الباطنة

خلقتهم ع النور الذي تنور منه الانوار المعبر عنه بالحقيقة المحمدية ص ع وآله وهي اول محدث بفعل الله تع فقسمه تع على اربعة
عشر حصة لم يفضل منها شئ بعد العدد المذكور ولم ينقص عنه شئ ولم يجعل لاحد من غيرهم فيها نصيبا والبس تلك الحصص صورا من هيئة مشيته ناطقة
بتوحيده والثناء عليه وبقوا الف دهر كل دهر مائة الف سنة يسبحون الله ويحمدونه ثم خلق من شعاع ذلك مائة واربعة وعشرين
الف نور وخلق من كل نور نور نبي وجعل تلك النسمات لا كرو بين خلف العرش تنور تلك الانوار لو قسم نور واحد منهم على اهل
الارض لكفاهم وبعث اليهم محمدا واهل بيته ع نذرا كما قال تع في شان نبيه ص ع هذا نذير من النذر الاولى وبقوا يعبدون الله بدين
نبيه وآله الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم اشرقت من تلك الانوار اشعة فخلق من كل شعاع روح رجل من المؤمنين ثم خلق
من شعاع انوار المؤمنين الملائكة ومن شعاع الملائكة الحيوانات ومن شعاع الحيوانات النباتات ومن شعاع النباتات المعادن
ومن شعاع المعادن ع الجمادات ذلك عبارتان بايهما قلت واردت جاز ان شئت قلت خلق من شعاع النبيين المؤمنين وان شئت قلت خلق من فاضل
طينة النبيين المؤمنين فقد عبر باحدهما عن الاخر الفاضل والشعاع في اخبارهم ع فحيوانية محمد واهل بيته ص ع ليست من نوع حيوانية الانبياء
هم ع ع ولا صورهم ص من نوع صورهم ع وكذلك اهل كل رتبة بالنسبة الى اهل الرتبة التي دونها نعم من شعاعها فلو اراد بدخول جميع افراد
البشر تحت نوع واحد على جهة المجاز والتسمية اللفظية صح والا فلا وقوله من جنس قريب وفصل قريب ماخوذين يعني اخذ الجنس من مادة
بدنية اي اخذ الحيوان الذي هو الجنس من الجسم النامي المتحرك بالارادة الفصل ومن صورة نفسانية اي اخذ الناطق الذي هو الفصل من النفس
الناطقة وبين كلامه هذا وما سبق من كلامه تناقض وفيه اضطراب لانه قرر فيما سبق ان حركة الجسم عرضية بمعنى انها من النفس وهنا جعل
الجسم هو الحصة الحيوانية او الفصل من النفس اي الصورة فاما ما ذكره من ان الصورة من النفس الناطقة فقد اخذه من قوله ناطق فهو صحيح وان
كان ينافي كلامه السابق واما المادة اعني الحصة الحيوانية فكيف يصح ان تكون المادة التي هي الاصل جسما والجسم بجميع انواعه ظل و
الصورة التي هي الفرع نفسا والنفس بجميع مراتبها هي ذو الظل ولا يصح ان يريد بهذا الجسم الذي عبر عنه بالبدن الجسم الذي هو النفس
لان النفس جسم مجرد عن المواد العنصرية والجسم البدني عنصري نباتي بل الحيوان الماخوذ في تعريف الانسان خلق قبل الاجسام النامية و
غيرها وقبل الحيوان الماخوذ في تعريف سائر الحيوانات العجم وهو اي الماخوذ في تعريف الانسان الحقيقي نور عقلي وحياته وتحركه
نفسانية م عقليان البس صورة ناطقة ثم هبط على نحو ترتيب ما قدمنا الى الانسان الحسي الفلكي فهو نفس الحيوان الفلكي الحسي والحيوان الحسي
الفلكي نفس الحيوان الذي هو الجسم النامي المتحرك بالارادة وحركته هذه من الحسي الفلكي وليست هذه الحيوانية هي الماخوذة في تعريف
الانسان الناطق وكان المصنف نسي ما ذكر عن المعلم الاول من كتاب الربوبية او لم يفهم مراده وقوله لكن النفوس الانسانية بعد
اتفاقها في النوع في بداية الامر فيه انها ليست متفقة في النوع وانما المتفق منها افراد كل رتبة فالمؤمنون متفقون في نوع رتبتهم
ولم تتفق الانبياء ع معهم والمؤمنون لم يتفقوا مع المنافقين نعم خلق الله المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته كما قال جعفر
ابن محمد عليهما السلام ولم يخلق المنافق من نوره نعم خلقه من شئ من الظلمة شبيه بالنور ولو فرض ان المنافق امن خلق من النور
العلماء وع حين امن وهذا الذي اشير اليه خفي جدا قد انحطت من نيله افهام الحكماء ولا يعرفه الا الائمة الهدى ع وانما اوقفوني عليه وان كتب
لك او وقفوك عليه وهو سر قول الباقر ع ما من عبد حبنا وزاد في حبنا واخلص في معرفتنا وسئل مسئلة الا نفثنا في روعه
امر ورد مر جوابا لتلك المسئلة وقوله ع ان حديثنا صعب مستصعب اجرد ذكوان ثقيل مقنع لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن
الله قلبه للايمان قيل فمن يحتمله قال نحن وفي رواية من شئنا او مدينة حصينة فما المدينة الحصينة قال القلب المجتمع الخ ورد في توجيهه
روايات بغير معنى ما ذكر والشاهد فيه قوله ع من شئنا والاشارة الى ذلك الامر الخفي الذي هو من اسرار القدر ان افراد نوع كل ربه
نؤخذ لهم مادة معراة عن حكمي السعادة والشقاوة وتكون حصصا كل حصة قابلة للسعادة والشقاوة واذا دعاهم خلقوا من طينة
اجابتهم او انكارهم وهذا الخلق الثاني فيه يخلق الله المؤمن المجيب من نوره والمنافق المنكر من الظلمة وهو الخلق الصوري الذي تنقلب فيه
الحقايق الصورية وليس المراد ان التغير الذي هو منشأ السعادة والشقاوة في خصوص الصورة كما توهم الاكثر لان هذا الحرف هو
الذي خفي على الاكثر فان العذرة تنقلب ترابا وفالو ا لو احقيقة التراب والعذرة واحدة وانما التغير في الصورة وخفي عليهم السر بل التراب
حين كان ترابا ليس من العذرة في الحقيقة لان المخلوق من ذلك التراب طاهر ويعود الى التراب والمخلوق من العذرة يعود اليها وهذا المخلوق
لا يعودان الى العناصر ابدا والا لانقطع الثواب والعقاب وهذا مثل خفي والمخلوق من العناصر التي هي اصل العذرة والتراب عاد الى



اصله فاذا ثبت ان کل شیء یعود الی اصله وقد علمت ان الله سبحانه خلق النور وخلق الظلمة من نفس النور من حیث نفسه لا من حیث فعله
ربه وهما حادثان بفعل الله الذی هو النور فمن خلق من النور یعود الی النور ومن خلق من الظلمة یعود الی الظلمة ولا یعود الی النور
ابدا فمعنی قولنا فی سایر کتبنا خلق من اجابة بصورة الاجابة ومن الاجابة ومن النور انه صورة صور صورته علی هیئة الاجابة او الانکار
خاصة بل الصورة والمادة معا کما قلنا من ان المنافق خلق بنفاقه من الظلمة واذا آمن خلق بایمانه من النور ای خلق مادته بایمانه
من النور وصورت صورته علی هیئة الاجابة والحاصل ان لفظ من انما تدخل علی المادة کما تقول صنعت الخاتم من فضة وعملت
السریر من الخشب فتدخل علی المادة ولا تدخل علی الصورة فلا تقول عملت السریر من التربیع فقولهم بامتناع انقلاب الحقایق یریدون
به الحقایق الثلاث لا غیر الوجوب الذاتی والامتناع الذاتی والامکان وعندنا انما حقیقة الوجوب الذاتی والامکان واما
الامتناع الذاتی فلا حقیقة الا مجرد اللفظ اذ لا حقیقة له فی الخارج ولا فی الذهن ولا فی نفس الامر ولا فی الاعتبار والفرض وانما
الحقیقة الحاقة للوجوب والمحققة للامکان فافهم واذا توحش قلبک من قولی هنا فافهم بیانی وهو ان کل شیء یرجع الی اصله والمنافق
بنفاقه خلق من الظلمة والیها یعود فلو امن بعد نفاقه خلق بایمانه کما قلنا من النور والیه یعود ولا یعود الی الظلمة ابدا وبالعکس المؤمن لو
نافق ولو صح امتناع انقلاب الحقایق غیر الوجوب والامکان لعاد من آمن بعد نفاق الی اصله الظلمة ومن نافق بعد ایمان الی اصله النور
ولیس کذلک اذ خصوص الصور لا تغیر حقایق المواد ما لم تتغیر المواد بتغیر الصور لکن تغیر الحقایق والمواد من جهة الامکان یجری فی
کل شیء ولذا قال تعالی ولو نشاء لجعلنا منکم ملائکة فی الارض یخلفون وقال تعالی ولئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک وقال
تعالی ومن یقل منهم انی اله من دونه فذلک نجزیه جهنم واما الواقع فلا یقع الا بین افراد کل مرتبة فلا یکون رجل من سائر الناس
نبیا ولا العکس وعلی هذا الواقع مبنی ما نحن بصدده فقوله ستصیر بحسب نشأة اخری وفطرة ثانیة منتحلة الذوات کثیرة الانواع
واقعة تحت اجناس اربعة العقول والشیاطین والحیوانات والسباع انما یکون فی افراد مرتبة واحدة فان کان فی رتبتین
فمن جهة الامکان بحسب صاحب المعجز واما تطور بعض افراد الانسان فی بعض احواله فی الاجناس الاربعة ودورانه علیها فی تقلب
احواله فلعدم تحقق الانسانیة فیه اعنی النفس المطمئنة فما بعدها فانه قبل التحقق فی رتبة الثلاثة الاخیرة اعنی الشیاطین والحیوانات
والسباع وهی رتبة واحدة اذ الثلاثة مشترکة فی ثلاثة ارواح روح الشهوة وبها یاکلون ویشربون وینکحون وروح المدرج
وبها یدبون وروح القوة وبها یحملون الاثقال فالثلاثة لیس فی واحد منها روح الایمان لیخالفهم فی الرتبة وهی لا یتحقق الا فی
النفس المطمئنة وهم اهل الجنس الاول وهو لا یتطور فی شیء من الثلاثة بحسب الواقع فلو فرض انه تطور فی شیء منها فبحسب الامکان لا
بحسب الواقع وقوله لانها فی اول تکونها بالفعل صورة کمالیة لمادة محسوسة ومادة روحانیة من بدایات النفس هیئة کما لیکون
لما یتألف من مادة عنصریة ومادة روحانیة بالتدبیر التکوینی کما قرر فی العلم الطبیعی المکتوم مع ما بین المادتین من المواد
المتوسطة فتکون تلک الهیئة الاجل جامعیتها لهیئة العالمین صالحة لقبول العالی والسافل فقد تقبل الصورة العقلیة فتتحد
بها بحیث تخرج بسببها من القوة الی الفعل ای بان تکون عقلا بالفعل بعدما کانت بالقوة وقد تقبل الصورة الوهمیة الشیطانیة
فتکون شیطنة بالفعل کذلک وکذلک لو قبلت الصورة الحیوانیة البهیمیة او الصورة السبعیة ومراده انها تتحد بما قبلت
فلا یکون شیئان ولهذا لم یقل بثبوت عقل للانسان فانها بنفسها هی العقل اذا تخلقت باخلاق الروحانیین وتادبت
بآداب الشریعة فان هذه الصفات هی الصورة العقلیة وکذلک حال النفس مع باقی الصور ویشکل علیه انه یدعی ان ادلته
مستفادة من الکتاب والسنة ومن التدبر فی آیات الله فی الآفاق وفی الانفس وطریق ذلک بینه الصادق ع کما مر فی الحدیث
السابق وهو قوله العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة فما فقد فی العبودیة وجد فی الربوبیة وما خفی فی الربوبیة اصیب فی العبودیة
الحدیث ومن اعم ذلک واشمله الانسان فانه نسخة العالم الکبیر کله ما فقد فیه وجد فی العالم وما خفی فی العالم وجد فیه وا
والعالم الکبیر له عقل هو غیر نفسه لان هذا هو القلم والنفس هی اللوح المحفوظ ویجب ان یکون فی الانسان عقل ونفس کما فی العالم
الکبیر فهما اثنان وعلی قول المصنف انما هو نفس تعقل وهی التی فی اصل نشوها کانت طبیعة جسمیة والحق ان هذه النفس جوهر
صوری مجرد عن المدة الزمانیة والمادة العنصریة صالح لقبول العقل لها کتعلق النفس بالجسم مع عدم الاتحاد بل العقل عقل
النفس نفس والجسم جسم الا تری انه اذا قبلت صورة حیوانیة بهیمیة واتحدت بها لم تکن لها حالة بهیمیة لا غیر بحیث تخرج عن فصل

تعلق

ناطق

ناطق الى الصاهل بل تكون لها حالة بهيمية لباعث الطبيعة التى نشات عن تغيير الفطرة وتبديلها وتكون لها حالة انسانية لباعث الفطرة التى فطر عليها فبالاولى للتطبيعية بفعل الشهوات وبالفطرة الاصلية تعترف بتقصيره فى فعله ما فعل وبعرف الخير واهله وبهما يكون صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء لتوارد الداعيين من الطبيعتين من المختلفين على طرفى كل فعل وليس ذلك الا لكونهما غير متحدتين نعم هما ممتزجتين تمازج تداخل من غير استهلاك احديهما فى الاخرى كما قدرناه فى المهية والوجود فقد قلنا هناك ان نور السراج القريب من السراج اشد نورا واضعف ظلمة وكلما بعد عن السراج ضعف النور وقويت الظلمة و هكذا حتى يكون اخره فيه من النور بقدر ما فى اوله من الظلمة وليس ذلك تمازج استهلاك بل جميع الاشعة متعلقة بالسراج و جميع اجزاء الظلمة متعلقة بالكثافة الحاجبة ففى هذه الحالة تكون القوة البهيمية متعلقة بجهة اتصاف النفس بالاعمال التى هى منشا البهيمية وهى التى عوجت فطرها تعويجا لا يخرجها عن الصورة الانسانية والا كان ذلك الشخص من العجم لا ينطق كما جرى على من مسخوا قردة وخنازير فانهم بقوا ثلاثة ايام يمشون على اربع ولا ينطقون وكذلك الحال فى الشيطانية والسبعية و العقلية واضرب لك مثلا هو ان الجدار ليس فيه لنفسه نور ولا من شانه ان يكون له نور من نفسه ولا بما اتحد به فاذا اشرقت عليه الشمس كان فيه نور من الشمس فالنور هو ما اشرق عليه من الشمس لا غير فالنفس كالجدار والعقل كالنور المشرق عليه القائم به قيام ظهور وهو قائم بالشمس قيام صدور وهو منها والشمس كالعقل الكلى والنفس ايضا من النفس الكلية كذلك اى اشراق منها على الجدار الذى هو الجسم النامى والحسى الحيوانى والفلكى والمثالى والهبائى والطبيعى النورانى فان هذه الخمسة هى كالجدار للاشراق النفسى فافهم وقوله تحشر اليها وتقوم بها عند البعث فى نشاة اخرى الخ يريد ان النفس تقوم بما اتحد به من قبرها عند البعث يوم القيمة وهى نشاة اخرى لا فى هذه النشاة يريد ان النفس الانسانى لو انتقلت الى الصورة البهيمية مثلا فى هذه النشاة التى فيها اتحدت بها كان تناسخا واما اذا انتقلت اليها فى نشاة اخرى فلا باس اذ لا تناسخ كذا قاله هو وغيره لانهم لما قالوا بسبق الارواح على الاجسام فلما انتقلت الى الاجسام قيل لهم هذا تناسخ فلم يكن له جواب الا ان التناسخ الممنوع منه وقوعه فى عالم واحد ونشاة واحدة واما اذا كانت فى نشاتين فلا محذور فيه ومما استدلوا به حشر بعض النفوس فى الصور الحيوانية وما اقرب دليلهم من المصادرة على ان قولهم فى نشاة اخرى غير مسلمة فان كثيرا من العلماء اعترضوا على ما روى عنهم ع ان المؤمن اذا مات جعلت روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا بان هذا تناسخ مع انه فى نشاة اخرى ولم ينفع الجواب بنشاة اخرى وانما الجواب فى الصورتين واحد وليس بنشاة اخرى بل بان نقول القالب الذى جعلت فيه الروح هى الان فيه وهو الثوب الثالث الذى ذكرناه قبل هذا فلما اخرجت من الجسد خرجت بثوبها الذى هى الان لابسة له ومعنى ان الروح جعلت فيه انها قبضت به ونقول فيما نحن فيه انا ذكرنا ان كل الحيوانات تشترك فى ثلاثة ارواح روح الشهوة وروح المدرج وروح القوة والمؤمن خاصة فيه اربعة ارواح الثلاثة وروح الايمان وبهذا يكون النفس انسانية لان النفس الناطقة لا تفارق روح الايمان واذا لم تكن فيها روح الايمان فليست مخلوقة من النور اعنى النفس الكلية وانما هى من النفوس الفلكية مع ما لبستها من النفس الامارة التى هى وجه الجهل الاول المعبر بالمهية عنه وهذه النفس مقابلة للنفس الانسانية لانها من الثرى كما ان الانسانية من اللوح المحفوظ وهذه الامارة اذا انتقل بها المؤمن كانت مطمئنة وتكون اخت العقل كما مر ثم تكون راضية بقسم الله ثم مرضية لله تعالى ثم كاملة اذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد كما تقدم وقبل الطمانينة تكون لوامة او ملهمة وقبل اذا تكون ملهمة او لوامة كما مر وقبل هذا هى كما برزت امارة بالسوء وهى التى تتقلب بالحيوانية الحسية الفلكية فى الصور كيف ما شاءت من صور الكفار والفجار وصورها الذاتية لها اما شيطانية واما حيوانية بهيمية واما سبعية واما مسوخية و ايها غلب ميلها اليه حشرت فيها والنفوس الفلكية من كيفها فى جميع صور المعاصى كما انها اى الفلكية مركب النفس الانسانية فى جميع صور الطاعات فاذا سمعتنا نقول ان النفس تحشر فى صورة شيطان وحيوان او سبع او مسخ فانا نعنى بها النفس الامارة التى هى مقابلة للعقل فانها اذا محضت فى ميلها واطلق صاحبها عنانها كانت هى النكراء والشيطنة التى عناها الامام ع وهى شبيهة بالعقل فى التميز وليست بعقل وليست بالنفس الانسانية التى من اشراق اللوح المحفوظ التى هى مركب العقل وانما هى التى هى مركب الجهل ولذا قال تعالى ان هم الا كالانعام بل هم اضل وقال الباقر ع الناس كلهم بهائم الا قليل من المؤمنين والمؤمن قليل والمؤمن قليل وليس الكلام فى الايات والاحاديث على سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة ولكن بيانه مما يطول ذكره فالنفس الانسانية صورتها

## في بيان مشاعر الباطنة

هذه الصورة الانسانية فاذا تخلق الشخص بطبيعة السبعية مثلا حتى انحصرت اعماله في افعال السباع او كان الغالب في
اعماله فلذلك كان في هذه الدنيا ذا نفسين نفس سبعية قوية مؤيدة بالعمل بمقتضاها و نفس انسانية محجوبة عن مقتضاها الا تعلق لها بدن
الشخص الا بصورة الظاهرة الانسانية فاذا مات على هذه الحال و كان يوم الحشر و رجع كل شيء الى اصله سلبت عنه الصورة الانسانية بتعلقها
من النفس الانسانية التي من شأنها الايمان لكنها كانت مغلوبة فحسبت في صورتها و لم يكن لها تسلط على اصلاح شيء من البدن و ظهرت السبعية
بصورتها الباطنة في ظاهر الشخص لما زالت عنه الصورة الانسانية و لم تكن النفس الانسانية محشورة في صورة سبع ليحتاج في دفع شبهة التناسخ
الى انها نشأة اخرى لان ما سوى المؤمن فليس بانسان في الحقيقة بل من الحيوانات الاربع اما شيطان و اما مسخ كالقردة و الحية و العقرب
و الخنافس و اما حيوان كالفرس و الحمار و الثور و اما سبع كالاسد و الهر و البازي و انما النفس المحشورة في احدى صور الحيوانات هي النفس الامارة لا غيرها
و هذه صورتها في الحقيقة لكنه في هذه الدنيا البس صورة الانسان الا جسمانية الظاهرية و هي محل صورة عليين فاذا كان حيوانا فان كان ذلك في
الدنيا سلبت منه الصورة الانسانية الباطنة فاذا مات كذلك سلبت عنه الظاهرة ايضا و الحاصل كل ذي روح يحشر على صورة حقيقته لا
على صورة غيرها فاذا لم يكن مؤمنا لم يكن في الحقيقة انسانا و النفس الناطقة بالحقيقة لا تكون الا في المؤمن و لا يحشر الا فيها و قوله و الا لكان
تناسخا لا حشرا الخ يريد به تقرير ما تقدم من انه لو كان في النشأة الاولى لكان عوده في صورة اخرى تناسخا لا حشرا و التناسخ قد منع النقل و
العقل منه و انما الذي اثبته النقل و العقل هو الحشر و هو عود الارواح الى اجسادها و حشرها مع اجسادها و اقول انما يكون كونها في صورة غير
صورة الظاهرة تناسخا اذا كانت الصورة المنتقل اليها اجنبية من المنتقل و اما اذا كانت صفة له و هي هيئة و من هيئة اعماله خلقت فلا يكون
تناسخا سواء كان في نشأة واحدة كما اشار اليه تأويل قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد ام في نشأتين فان الشخص في هذه الدنيا يخلع صورا
و يلبس صورا اذا نم بين الناس لبس صورة العقرب و الحية و اذا اشتهى الشهوة المنهي عنها شرعا لبس صورة خنزير او حيوان و اذا غضب لمحرم
لبس صورة سبع و اذا ترك الغضب و اخذ في النميمة خلع صورة السبع و لبس صورة العقرب و هكذا و اذا خلع صور كتاب الفجار و رجع الى
ما امر الله كما امره لبس صورة الانسان و هي صورة كتاب الابرار و لا يزال هكذا حتى يأتيه الموت فاي صورة قبضه عليها حشر عليها و هو قوله
تعالى و جاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد و اما الحشر فلا يرتابون فيه الا ان حشر الارواح قام عليه الدليل العقلي و النقلي عندهم
و اما حشر الاجساد فلم يثبتوه الا من النقل و قالوا ان العقل لا يدل عليه و نحن قد اشرنا اليه من جهة العقل و يأتي في محله ان شاء الله تعالى
بحيث يكاد يصل الى حد الضرورة **قال** فالانسان في هذا العالم بين ان يكون ملكا او شيطانا او بهيمة او سبعا و يصير ملكا ان غلب
عليه العلم و التقوى او شيطانا مريدا ان غلب عليه المكر و الحيلة و الجهل المركب او بهيمة ان غلبت عليه آثار الشهوة او سبعا ان غلبت عليه
آثار الغضب و التهجم فان الكلب كلب بصورة الحيوانية لا بمادته المخصوصة و الخنزير خنزير بصورته لا بمادته و كذا سائر الحيوانات التي بعضها
تحت صفات النفس الشهوية على اقسامها كالبغال و الحمير و الشاة و الذباب و الفارة و الهرة و الطاووس و الديك و غيرها و بعضها تحت صفات
النفس الغضبية كالاسد و الذئب و النمر و الحية و العقرب و العقاب و البازي و غير ذلك **اقول** يريد ان الانسان بما هو انسان مردد
في هذا العالم اي عالم الدنيا عالم التكليف بين ان يكون ملكا بسبب اعماله الصالحة او شيطانا بسبب اعماله الطالحة او بهيمة بسبب غلبة شهوته
او سبعا بسبب شدة غضبه فيصير ملكا ان غلب عليه العلم المقرون بالعمل و اتقى الله و امن به و عمل صالحا و اتقى نفسه فلم يمكنها من شهواتها
و اتقى الناس بان عمل معهم ما يجب ان يعملوا معه او يصير شيطانا مريدا ان غلب عليه في اعماله المكر و الكيد و العناد و الحيلة و الخديعة
و الاستهزاء و السخرية و الكسل عن الطاعات و المبادرة الى المعاصي و الجهل المركب بان يدعي ما ليس له و لا معه او يصير بهيمة ان غلبت
عليه في اعماله و احواله آثار الشهوة من حب النكاح و النسل و المال و الجاه و الاكل و الشرب و اللباس و يصير سبعا ان غلبت عليه آثار
الغضب و الجرءة و التهجم و البطش و الامر فيما ذكر كما ذكرنا لك ان النفس المنتقلة في هذه الصور المخالفة للانسانية باعمالها المخالفة لمراد الله
سبحانه هي النفس الامارة مع مركوبها من ارض النفس الحيوانية الحسية الفلكية لا النفس الناطقة القدسية فان هذه لا تفارق روح
الايمان الا لمما ثم ترجع اليها روح الايمان و قوله فان الكلب كلب بصورته الحيوانية لا بمادته الى قوله و غير ذلك يريد ان النفس و ان كانت
انسانية لكنها حين لبست الصورة الاخرى كان ذلك الشخص على حسب مقتضى تلك الصورة و ان كانت النفس انسانية لان الكلب
النابح المعروف لم يكن كلبا بحصته الحيوانية و انما هو كلب بفصله الذي هو صورته اعني النابح اقول نحن نقول بموجب هذا و لكن المادة التي
في الكلب حال تعلق صورتها بها ليست بصالحة للفرس الصاهل لان الحصة قبل تعلق الفصل بها تصلح لكل منهما لانها مادة تمام

وبعد



وبعد التعلق كل واحدة مادة نوعية لا جنسية ولا تكون المادة نوعية لغير نوعها مع انا نسلّم لهم تساوي الحصص النوعية في الجنس ولا
نسلّم لهم ان حيوانية النفس الناطقة حصة من جنس حيوانية الساهل والنابح نعم حيوانية النفس الامارة حصة من حيوانية الصاهل
والنابح والزائر وغيرها والنسانيتها نسبة بمعنى ان الامارة هي الجوارح القابلة للتعليم تما علم الله العقول فاذا تعلمت جعل الله لها
نورًا انسانيًا تمشي به في الناس وكذا ساير الحيوانات التي بعضها تحت صفات النفس الشهوية على اقسامها كل واحد بصورته الخاصة من
الشهوة فان منها ما يكون معظم شهوته في النكاح ومنها في الاكل والشرب ومنها في اللباس ومنها في الجاه والتكبر والاستيلاء و
الفخر وبعضها يدخل تحت صفات النفس الغضبية كالاسد والذئب والنمر والحية والعقرب والعقاب والبازي وغير ذلك على اختلاف
اخلاقها كما هو مذكور في طبايع الحيوانات والمراد ظاهر مما تقدم **قال** فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق و
الملكات يقوم يوم القيمة بصورة مناسبة لها فيصير انواعا كثيرة في الاخرة كما نطق به الكتاب الالهي كقوله ويوم يحشر اعداء الله الى
النار فهم يوزعون وقوله ويومئذ يتفرقون وعلى ما ذكرنا تحمل ايات المسخ في القران كقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه الا امم امثالكم وايات اخرى كقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وكقوله يا معشر الجن قد
استكثرتم من الانس وكقوله واذا الوحوش حشرت وقول الصّ‌ع يحشر الناس على صور اعمالهم وفي رواية صور نياتهم وفي رواية يحشر على
بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير والى هذا اول كلام افلاطون وفيثاغورس وغيرهما من الاولين الذين كانت
كلماتهم مرموزة وحكمهم مقتبسة من مشكوة نبوة الانبياء ع **اقول** قوله فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق و
الملكات يوم القيمة بصورة مناسبة لها يريد ما تقدم وقد عرفت ما نريد بحن من ان النفس المتصورة بالصور المذكورة ليست هي النفس يقوم ع
الانسانية الناطقة فان هذه لا تفارق روح الايمان وانما المتصورة بتلك الصور القبيحة انما هي نفس الامارة والصور المذكورة
على اختلافها وتعددها صورها الا انها مناسبة لها لان الامارة مادة صالحة لان يلبس كل واحدة من صور المعاصي المرسومة في كتاب
الفجار سجين باعمالها التي هي حدود صورها فتكون المحشور من تلك المادة وتلك الصورة فهو كلب او خنزير او حمار او سبع او قرد و
انما كان ناطقا ومميزا لان مادته من الامارة التي هي مقابلة لعقل الانسان والعقل عطاه الله جنودا كما هو مروي على ما في الكافي
وغيره فقال الجهل يا رب انك قد قويته بجنود وانا ضده فقوني فقواه بجنود ضد جنود العقل وهذه النفس الامارة من الجهل فهو
ناطق لصلوحه الانسان بان يكون اخا العقل ويصلح وجهه الذي هو النفس الامارة ان تكون اختا للعقل ومن شان الصلوح النطق
والتميز وقوله فيصير انواعا كثيرة يريد ان الانسان بعد ان كانت جميع افراده داخلة تحت نوع واحد وهو الحيوان الناطق كان
باعماله الباطلة التابعة لهوى نفسه خاصة انواعا كثيرة كالشياطين والكلاب والخنازير والقردة والحيوانات والسباع
لقد كنت في اول امري مقبلا على شاني منقطعا عن الخلق في اغلب احوالي وكنت ارى في المنام امورا عجيبة وبيانا لما اشكل
على في اليقظة لا اكاد احصيها لا يخالف منها شيء شيئا من الامور المنقولة والمعقولة وقد انت بلدنا امرأة من العامة فاجرة ذات علم
وقد تولعت به الزناة حتى ماتت في بلدنا وكانت جميلة الصورة فرايت في المنام مقبرة فيها قبور يفور منها الشرر والدخان ورايت
بعض الرجال فيها امواتا غير مقبورين بل هم جيف مرمية واجسامهم عظيمة وهي مفتولة كالحبال والخيوط بصورة تذهل من قبحها
العقول ورايت تلك المراة الفاجرة وكان اسمها حسنا جيفة عند تلك القبور غير مقبورة وهي في صورة فرس عظيمة قبيحة المنظر
لا يكاد الناظر اليها يملأ عينه منها لقبحها وذلك لما كانت الفرس الغالب عليها شهوة النكاح جدا كما ذكره العلماء والحكماء
في خواص الحيوانات وكانت تلك المراة بهذه الحالة كانت بصورة الفرس قد عظم جرمها للنار استجير بالله من النار مع اني
رايت المراة في صغري وقت رؤيتي لها بعد اقبالي ولكن قبل علمي بطبع الفرس وبالجملة كل شخص يحشر على صورته وصورته من ما قبل
الصانع صنعه عليها وذلك القبول هو الاعمال وقوله صّ‌ع وآله يحشر الناس على صور اعمالهم لانها هي صورهم الذاتية وقوله كما
به الكتاب الالهي كقوله ويوم يحشر اعداء الله النار فهم يوزعون ومعنى يوزعون قال القمي في تفسيره يجيئون من كل ناحية وقال الله ع
الباقر ع يحبس اولهم على اخرهم يعني ليتلاحقوا وليس في هذه الاية دلالة على شيء مما ذكروا انما توهم انها تدل على تنوعهم و
ليس كذلك وقوله وقوله يومئذ يتفرقون والمراد من الاية ان اهل الجنة يحشرون اليها واهل النار يحشرون اليها كما دلت
عليه الايات بعدها لكنه اول التفرق على اختلاف الصور والانواع ولا فائدة في الكلام عليه وقوله وعلى ما ذكرنا يعني من حشرهم



# في بيان شعائر الباطنة

في صور اعمالهم تحمل ايات المسخ يعني الايات التي ظاهرها المسخ في القران انما المراد منها حشرهم في صور اعمالهم كقوله وما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم يريد ان ظاهر الاية ان كل دابة تدب في الارض وكل طائر يطير بجناحيه كانوا
من بني آدم كما هو ظاهر امم امثالكم لكنهم مسخوا دوابا وطيرا ولما ثبت بطلان المسخ كان المراد بالامم والامثال كونهم دوابا وطيرا
يوم القيمة حين يحشرون في صور اعمالهم فمنهم غدا عقبان ورخم ومنهم خيل وبغال وحمير ومنهم قردة وخنازير وافيال ومنهم سباع
وذباب وليس المراد من الاية ما توهم بل المراد منها ان كل دابة في الارض وكل طائر امم جرى فيهم عدل الله بان ندبهم الى ما فيه صلاحهم
من التكليف وارسل اليهم نذيرا من نوعهم لان كل نوع من الحيوانات امة بنص القران وان من امة الا خلا فيها نذير بنص القران
وما ارسل سبحانه رسولا الى امة من الامم الا بلسان قومه ليبين لهم بنص القران وان كل امة من الامم تحشر الى ربها فيحاسبها [illegible]
للحجا من القرائن وليس في خصوص هذه الاية ما يوهم المسخ كما توهم المصنف الا اذا اولها هذا التاويل البعيد ثم يحتاج الى تاويل تاويله بما — من القرائن
ذهب اليه وليس هذا طريق التاويل انما يصح التاويل فيما يكون ظاهر الاية يوهم المسخ فيصرف ظاهرها الى معنى صحيح واما هو
فقد صرف ظاهرها الصحيح الى تاويله الغير الصحيح ثم حمله على معنى غير صحيح وقوله روايات اخرى كقوله تشهد عليهم السنتهم وايديهم و
ارجلهم بما كانوا يعملون فيه ما في قبله فان ظاهر هذه الاية ليس فيه ما يحتمل مدعاه وانما المراد انهم يختم على افواههم فلا ينطقون
كما قال تعالى ثم تشهد عليهم جوارحهم لا انهم كانوا من نوع العجم الصم البكم من الحيوانات فهو تاويل بعيد بعد قوله تعالى اليوم نختم — واما انه انما تشهد عليهم جوارحهم
على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقوله وكقوله يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس فكذلك
ليس في هذه الاية دليل على مدعاه ولا شاهد لما راه وانما المراد منها ما هو في الاية الاخرى قوله تعالى وانه كان رجال من
الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا وذلك كلما توهم بعض من الانس او اعتقد واتى الجن بانهم يضرون
او ينفعون زادهم في اغوائهم واما تاويلها بان الجن قد اغووا اكثرا من الانس حتى اطاعوهم فيحشرون على صور الجن من تفسير ظاهر
الظاهر فهو غير صحيح لا قدوان نطق لفظ كثرة الجن بهم على تفسير ظاهر الظاهر الا انه يلزم منه ان كل من اغوته الجن حتى خرج بطاعتهم
عن اصحاب اليمين يكون من الجن لا غير ذلك وليس كذلك فالاولى عدم تاويلها على مدعاه وقوله وكقوله واذا الوحوش
حشرت مثل ما مضى في لا دلالة في الاية على مدعاه وانما تدل على ان الوحوش تحشر ولو ثبت في السنة وفي الكتاب على حشر
الوحوش جاز له تاويلها بان المراد بالوحوش العصاة من بني ادم لكن الامر بالعكس فلا يصح تاويله واما الايات التي تصلح شاهدا له
لكثيرة لكنه لم يذكر منها شيئا وهي مثل قوله تعالى افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لايات
لاولي النهى فان له ان يأولها بكون ضمير الجمع في يمشون يعود الى المهلكين من القرون فانهم الان حيات وعقارب وخنافس
وفيران يمشون في بيوت المخاطبين فيحمل ما يوهم المسخ على انهم كذلك الان مستورون تحت غطاء الصورة الانسانية ويوم
القيمة يكشف عنهم الغطاء ومثلهما روي عن الصادق ع انه سئل عن العقرب والخنفس والحية فقال ان الله يقول اولم يهد لهم كم اهلكنا
قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لايات افلا يسمعون اخرجوا من النار فقال لهم الله كونوا انتنيشا الخ فقتله بالمعنى
ومثل قوله ان هم الا كالانعام اولئك كالانعام بل هم اضل متاعا لكم ولانعامكم وامثال ذلك فانها هي التي يمكن الاستدلال
به على المدعى في تاويلها واما قوله وقول الصادق ع يحشر الناس على صور اعمالهم وفي رواية على صور نياتهم وفي رواية يحشر بعض
الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير فهو صريح في المدعى وقوله الى هذا يؤل كلام افلاطون وفيثاغورس وغيرهما
من الاولين الذين كانت كلماتهم مرموزة وحكمتهم مقتبسة من مشكوة نبوة الانبياء يشير به الى ما نقل عنهم ومثله واما كون
كلامهم مقتبس من مشكوة النبوة فصحيح ولكنه وقع فيه التغير من وجوه ثلاثة الاول ان احدهم اذا قرئ على نبي من الانبياء انفرد
واخذ يفرع فروعا فقد يقع الغلط في تلك الفروع لانه ليس بمعصوم ولا مسدد من الله كالنبي ع الثاني ان كتبهم كتبوها بالعبرانية و
السريانية وغيرها والمعربون لها منهم من تفسير كل كلمة بمعناها العربي لا كل كلام وتكون الترجمة مخالفة للاصل كما لو فسر في اللغة
الفارسية قسم بخوز فقال قسم يعني ويخوز يعني كل فان المعنى يبطل لان الترجمة كانت مخالفة للاصل اذا الاصل اختلف والترجمة
كل اليمين ولو فسر الكلام بكلام لصح المعنى فمن هذا ومثله يقع الغلط والخطأ الثالث ان الحكماء في غالب اقوالهم يستعملون
الاشارات والرموز واللوازم البعيدة ولا يكاد يفهمها الا من كان طبيعته من نحو طباعهم وخاض في علومهم وربما يكون

الترجم



المترجم لا يفهم مرادهم فيكتب بخلاف مرادهم كما قالوا بان العقل مجرد ففهم كثير منهم ومنهم المص ان العقل لا مادة له اصلا وانه بسيط الحقيقة فهو كل الاشياء كما ذكره في اول كتابه المشاعر ومرادهم ان العقل مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا انه مجرد عن مطلق المادة والدليل على ان هذا مرادهم انهم قالوا اول ما خلق الله العقل فدل كلامهم هذا على ان العقل ممكن وقالوا كل ممكن زوج تركيبي فاذا كان مركبا كان غير بسيط الحقيقة وانما مرادهم بالتجرد ما قلنا فمن مثل هذا يكثر الغلط بل قد يحصل الغلط من تحريف الكتاب في الاصل او الترجمة ولاجل ذلك ومثله قد يخالف قول الانبياء ع فالمميز الموافق لكلامهم والمخالف هو الكتاب والسنة لا غير ولاجل هذا ترانا لا نكاد نجد قولا من كلام المص وامثاله موافقا حتى ان من لم يفهم ربما توهم انا نتعمد الرد عليهم وانا اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين واسئل الله العالم بسري وجهري ان لا يكلني الى نفسي ولا الى احد سواه قال والذي يذكر في الكتاب الحكمة الرسمية ان شيئا واحدا لا يكون صورة لشيء ومادة لشيء اخر انما يتم بحسب نشأة واحدة وفيما لا تعلق له اصلا بمادة جسمانية فان النفس المتعلقة بالمادة من شانها ان تتصور بصورة بعد صورة وتتحد بها وايضا الصورة الحسية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل فهي معقولة بالقوة ونحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهرية في جميع الطبايع المادية والنفس الانسانية اسرع المكونات استحالة وانقلابا في الاطوار الطبيعية والنفسية والعقلية وهي في فطرتها التكوينية نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم الروحانيات وهي باب الله الاعظم الذي يؤتى منه الى الملكوت الاعلى اقول ما ذكره لا يصح بحسب نشأة واحدة ولا فيما لا تعلق له اصلا بمادة جسمانية بل يكون الشيء ركنا للمعلول اي مادة له وصورة لعلته بل كل الاشياء كذلك من فوق الذرة الى ما تحت الذرة فان النور الاول الذي هو اول فائض من فعل الله صورة لفعل الله تع مثل ضرب بسكون الراء فانه صورة لضرب بفتح الراء وهذا النور الذي هو صورة لفعله تع مادة لعقل الكل وصورة العقل الكلي الارض الجرز والبلد الميت والعقل صورة للنور المذكور ومادة للنفس والصورة النوعية صورة الخشب ومادة السرير وصورة وجهك المنفصلة اي الاشراقية صورة وجهك ومادة للصورة التي في المرآة بل كل الاشياء اعراض لعللها ومعروضات لمعلولها لانها لا فرق بين ذلك في نشأة واحدة كما قلنا في الخشب والسرير والصورة في المرآة او غيرها ولا بين ما لا تعلق له بالمواد الجسمانية كعقل الكل بالنسبة الى النور الذي تنورت منه الانوار وبالنسبة الى النفوس او غير ذلك وانما اشتبه ذلك عليهم حيث وجدوا زيدا ذاتا متقومة بنفسها استبعدوا ان يكون صفة وعرضا وذلك لعدم معرفتهم بفعل الله اذ لو عرفوا ان فعل الله سبحانه ذات قائمة بنفسها بالنسبة الى ما سواها من الخلق وان تذوتت جميع الذوات انما هو شعاع تذوتها وانما يقال ان فعل الله ومشيته عرض بالنسبة الى ذات الحق عز وجل اذ ليس شيء بحقيقة الشيئية الا هو تع ومشيته شيء بنفسه بنفسها والخلق شيء بمشيته لا بانفسهم قوله فان النفس المتعلقة بالمادة من شانها ان تتصور بصورة بعد صورة وتتحد بها بناء على نفيه لكون شيء واحد لا يكون صورة لشيء ومادة لشيء اخر وقد قدمنا ما سمعت في النفس من انها من الملكوت ولا تتعلق بنفسها بالمواد الجسمانية وانما تتعلق افعالها بالمواد بتوسط الطبايع النورانية والهبائية والمثالية والفلكية لان النفس من حيث ذاتها من المفارقات فكيف تتعلق بالمواد ومن ان المتقلبة في الصور ليس هذه التي هي بنت العقل وانما هي الامارة التي لو صلحت كانت اخت العقل لا بنته نعم لو صلحت هذه الامارة اتحدت بتلك وقوله وايضا الصورة الحسية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل فهي معقولة بالقوة اما ان الصورة الحسية صورة للمادة الجسمانية فظاهر اذ لا معنى لمحسوسيتها الا قيامها بالمادة الجسمانية قيام عروض او قيامها بالصورة العارضة قيام صدور وبمحلها قيام ظهور كالصورة في المرآة لكن هذا لا كلام فيه وانما الكلام في كونها معقولة بالقوة فانا لا نم انها معقولة لتكون المحسوسة نفسها معقولة وانما المعقول معناها اذا العقل لا يدرك بذاته الصور وان كانت جوهرية كالنفوس وانما يدرك ذلك بواسطة الوسائط التي بينه وبين ما يدرك واذا كان تحت مرتبة المعاني وان اراد بالمعقولية المتخيلة والخيال انما يدرك صورة ما انتزع له الحس المشترك من الصور سواء كانت المنتزعة من مادة ام من صورة فالذي يدركه الخيال من الصورة المحسوسة صورها لا انها بنفسها تتصعد حتى تكون معقولة ولا ان العقل ينزل حتى يكون من الحواس الظاهرة وكان المص نسي كلامه السابق في الحواس الظاهرة ان المدرك من المرئي ليس هو الصورة الظاهرة انما تدركها النفس بصورة ملكوتية مماثلة للمحسوس مع ان النفس انزل رتبة من العقل فهلا قال هنا ان المحسوسة تكون مدركة للنفس بالفعل بعد ان كانت بالقوة كما قال هنا

لدم

اوقال هنا م

ان

# فى بيان مشاعر الباطنة

ان الصورة الحسية يدركها العقل لصورة مماثلة من عالم الملكوت وقوله ونحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهرية
يريد انه اذا ثبت الحركة الجوهرية بان يكون الجوهر بنفسه يرتقى من رتبته الى فوقها وهكذا تصاعدا كانت الصورة الحسية مع ما هو
ارتباطها بالمادة صورة عقلية ونحن قد قلنا انه فهلا قلت فى الصورة المرئية كذلك على ان الحركة الجوهرية انما يتحقق فى نوعها فان الجوهر
المعدنى لا يرتقى حتى يكون جوهرا نباتيا والنباتى لا يكون حيوانيا نعم المعدنى يرتقى فى الرتبة المعدنية كان يرتقى من الصخرية الى الزجاجية ومن
الزجاجية الى البلورية ومن البلورية الى الالماسية وكذلك النباتى يرتقى فى الرتبة النباتية وهكذا واما قوله تعـ والله انبتكم من الارض نباتا
فليس المراد ان النفوس الملكوتية والعقول الجبروتية تكونت من التراب والمعدن والنبات كما توهم من لم يعرف ذلك من كلام ائمة
الهدى ع وانما انزلها الله تعـ مع ملك من شجرة المزن ووقعت على النبات والبقول وسرت فى صفو النبات الذى تتكون منه نطفة الظاهرة الحا
فى غيبها للنطفة الباطنة وترقت النطفة الظاهرة النباتية فى رتبة النبات علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم كساها الله تعـ لحما والنطفة
الملكوتية الناطقة غيب فى النباتية فى اطوارها هذه فاذا اكتسبت لحما وتمت فى بشرها وشعرها ظهرت الكامنة فى غيب النباتية وهذا
الظهور هو الذى سماه امير المؤمنين ع بالولادة الجسمانية وذلك اذا تم لها اربعة اشهر وهذا معنى قوله تعـ والله انبتكم من الارض نباتا
فهذا معنى الحركة الجوهرية ترتقى فى رتبة نوعه لا غير فلا تكون الحسية معقولة كيف والمصـ انكر كون الماديات معقولة فى باب اتحاد العاقل انه ع
بالمعقول وجعل المادية معقولة بالتبع لصورتها العقلية فى حق الواجب تعـ فلا تقل انها ليست معقولة بالذات حال مادتها فاذا ارتقت
عقلت بالذات لان الواجب تعـ لا يصح هذا فى شان ادراكه للاشياء اذ ليس له حالتان كالمخلوق وقوله والنفس الانسانية اسرع الكونات
استحالة وانقلابا فى الاطوار الطبيعية والنفسية والعقلية فيه كما قلنا ان المتطورة هى الامارة لانها نشأت من نفس العالى و بعدت منه
الى حد السفل فشانها التقلب فى اطوار السافلين من صور الحيوانات والشياطين ولاجل كونها من نفس العالى كانت هيئتها تشابه هيئته
فلاجل هذه المشابهة قد تقبل تعليمه فاذا تعلمت مما علمه الله كانت اخته والا ردت الى اسفل السافلين وقوله انها فى فطرتها نهاية عالم وهي ع
المحسوسات وبداية عالم الروحانيات ليست نهاية عالم المحسوسات ولا بداية عالم الروحانيات لان نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم
الروحانيات عالم المثال واما النفس الانسانية فهى وسط عالم الروحانيات لان تحتها من الروحانيات الجوهر الهبائى والطبيعة
النورانية وفوقها الارواح والعقول وقوله وهى باب الله الذى يؤتى منه الى الملكوت الاعلى يدل على توسطها لا انها باب الملكوت الاعلى
فهى من الملكوت الاوسط كما قلنا وهذه صفة النفس الانسانية لا النفس المنقلبة فى صور المركبات الخبيثات المسخوطات كما قال جعفر بن محمد ع
قال وفيها ايضا من كل باب من ابواب الجحيم جزء مقسوم وهى السد الواقع بين الدنيا والاخرة لانها صورة كل قوة فى هذا العالم ومادة
كل صورة فى عالم اخر فهى مجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات وكونها اخر المعانى الجسمانية دليل على كونها اول المعانى الروحانية
فان نظرت الى جوهرها فى العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية ومستخدمها سائر الصور الحيوانية والنباتية وان نظرت الى جوهرها
فى العالم العقلى وجدتها فى بداية الفطرة قوة محضة لا صورة لها فى عالم العقل اقول فى النفس يقول مطلق كل باب من ابواب الجحيم لانها
فيها باب العلم وباب الوهم وباب الخيال وباب الفكر وباب الحيوة وباب العناصر سادس الابواب وهى الباب الاعظم السابع فيه ثلث
طبقات الفلق وهو جب فى جهنم اذا فتح اسعر النار سعرا وهو اشد النار عذابا وصعود وهو جبل من صفر من نار وسط جهنم واثام
واد من صفر مذاب يجرى حول الجبل فهو اشد النار عذابا فالباب الاول الجحيم والثانى لظى والثالث سقر والرابع الحطمة والخامس
الهاوية والسادس السعير والسابع جهنم وابتداء العدد على هذا الترتيب من باب العناصر لانه الاول والثانى الحيوة وهكذا تصاعدا على
الترتيب وفيها سبعة ابواب من النعيم جنة الفردوس وجنة العالية وجنة النعيم وجنة دار المقامة وجنة الخلد وجنة المأوى و
جنة دار السلام فان عمل بطاعة الله كانت تلك الابواب ابواب الجنان وان عمل بمعصية الله كانت تلك الابواب ابواب النيران
واما الجنة الثامنة وهى جنة عدن ليست بابا فى النفس وانما هى باب فى العقل وهو مطيع لله ولا يعصيه ابدا فلهذا لا يكون بابا من النيران
ومن ثم كانت الجنان ثمانا والنيران سبعا ولكل من ابواب النيران السبعة خطيرة وهى ضحضاح من نار كل خطيرة تسمى باسم اصلها نسبتها
الى اصلها نسبة الواحد الى سبعين فى ضعف العذاب وشدته ولكل باب من ابواب الجنة السبعة خطيرة وهى جنة خلق من ظل اصلها
نسبتها فى النعيم الى اصلها نسبة الواحد الى السبعين ونيران الخطاير لعصاة المؤمنين وجنان الخطائر لثلث طوائف مؤمنى الجن
والمؤمنين من اولاد الزنا الى سبعة ابطن والمجانين الذين لم يقع عليهم تكليف وليس فى اهاليهم احد من اهل الجنة ليشفعوا فيهم

واما

# فی بیان مشاعر الباطنة

ولمّا الجنة الثامنة جنة عدن فلا خطيرة لها وانت قد علمت ما قلنا في النفس وقوله وهي السدّ الواقع بين الدنيا والاخرة اي
والنفس هي السدّ اي البرزخ المنشر وبين الدنيا لما تضمّنت من صور جميع القوى اي الدواعي النفسانية التي تتجدد الى موادها في تتجدد وامع
الاخرة وهو قوله لانها صورة كل قوة في هذا العالم ومادة كل صورة في عالم آخر غير هذا يعني انها تتصور بصورة دواعيها الشيطانية
او الحيوانية او السبعية في الدنيا بان تلبس على انسانيتها صورة شيطان او حيوان او سبع وفي الاخرة تخلع الانسانية وتكون تلك الصور
موادّ لاشخاص تلك الصور وهذا مبني على تجسّم الاعمال لانه قال انها صورة في الدنيا مادة في عالم اخرى اي في الاخرة والحق في المسئلة
انّ الاعمال لا تجسّم لانها صور واوصاف ولكن العاملين تلبس صور اعمالهم لان مادة العامل تستحيل الى مادة ذي الصورة وحقيقة
ذلك انما هو ذو الصورة ولكنه في الدنيا بصورة الانسان للمجاورة وفي نفس الامر هم شياطين قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا
شياطين الانس والجن وهم حمير قال تعالى ان انكر الاصوات لصوت الحمير وقال تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا واما التجسم في الصفات فصورة
العمل الموافق لامر الله وارادته صورة الثواب ومادته من امر الله الذي امتثله وحياته من الله سبحانه اي من رحمته واما صورة العمل
المخالف لامر الله فصورة العقاب ومادته من الامر الذي خالفه وحياته من الله سبحانه اي من غضبه والحق ان النفس اللابسة لصورة الشياطين
انها مادة شيطانية واللابسة لصورة الحيوان مادة حيوانية وكذا اللابسة لصورة السبع مادة سبعية وهي في الدنيا كما هي في
الاخرة فهم شياطين وحيوانات ومسخ وسباع في الدنيا ولكن البسوا صورة الانسان للمجاورة من قوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها
لتجزى كل نفس بما تسعى ولو كشف لك الغطاء في الدنيا لرأيت شياطين وكلابا وخنازير وقردة وحيوانات ولقد كان الصادق عم
اراهم ابا بصير كذلك ثم رده محجوبا وقوله فهي مجمع بحري الجسمانيات والروحانيات يعني ان النفس الانسانية الناطقة مجمع بحري
الجسمانيات لانها جسم اصلها الطبيعة الجسمانية وتكون عقلا وهذا مبني على قوله الاول واما نحن فنقول اما انها جسم بمعنى
انها نهاية ما يصدق عليه اسم الاجسام وبمعنى انها مركبة من المادة النورانية والصورة الجوهرية مع كونها من المفارقات المجردة
عن المادة العنصرية والطبيعية فصحيح واما انها ليست في كثافة الاجسام ولا لطافة العقول فصحيح فبلحاظ هذا المعنى تكون برزخا
بين عالمي الاجسام والعقول فتكون مجمع ذينك البحرين بمعنى جمعها البعض صفات كل منهما واما بمعنى ما اراد فليس بصحيح وقد مرّ بيانه
مكررا وقوله وكونها آخر المعاني الجسمانية دليل على كونها اول المعاني الروحانية فيه ان كونها اخر المعاني الجسمانية دليل على
عدم كونها اول المعاني الروحانية كما ان آخر المعاني النباتية لا يكون اول المعاني الحيوانية وكما ان عالم المثال برزخ بين الاجسام
والمجردات وليس واحدا منهما ولا من احدهما الا على نحو ما ذكرنا من ان فيه بعض صفات كل منهما كما هو شان البرازخ لان كلا من
العالمين مغاير للاخر والمغاير من حيث هو مغاير لا يكون غير مغاير ولا يكون كذلك الا مع تعدد الصفات ليكون ببعضها مغايرا
وببعضها غير مغاير والذات البسيطة لا يكون كذلك نعم قد يكون الذات المركبة كذلك ولكنها مغايرة لهما كالهواء بالنسبة الى
النار والماء وقوله فان نظرت الى جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية ومستخدم ساير الصور الحيوانية و
النباتية وان نظرت الى جوهرها في العالم العقلي وجدتها في بداية الفطرة قوة محضة لا صورة لها في عالم العقل لكن من شانها
ان تخرج في باب العقل والمعقول من القوة الى الفعل اعلم ان النفس لا يوجد جوهرها في هذا العالم وانما يوجد فعلها فيه واما جوهرها
فلا ينزل عن عالم الملكوت وكونها مبدأ جميع القوى الجسمانية من جهة فعلها لا من ذاتها الا ترى انها في عالم الملكوت وفعلها في
الملك لان الفعل لا يقع في رتبة الذات وايضا ان اراد بالقوى الجسمانية القوى المدركة فقد انكرها وانما نسب الادراك والشعور
الى النفس كما تقدم في الحواس الظاهرة بل جعل مدركاتها صورا ملكوتية مماثلة للظاهرة وبالجملة هناك اخرج النفس عن الملك و
اخلصها للملكوت حتى في افعالها وهنا جعلها من عالم الملك بذاتها وقال انها آخر المعاني الجسمانية وان اراد بالقوى الجسمانية
القوى الغير المدركة لم يصح كلامه اذ ليست مبدأ للعصب والعروق وما فيها من القوى الا ان يجعلها قوى حيوانية وح يصح هذا
الحمل ويبطل ما قرره هناك في الحواس الظاهرة وقوله ومستخدم ساير الصور الحيوانية صحيح لكنه بفعله ولا ريب ان فعلها مرتبط بعالم
الملك ولهذا قالوا النفس مقارنة بافعالها بالاجسام والنباتات وقوله وان نظرت الى جوهرها في عالم العقل وجدتها في بداية
الفطرة قوة محضة لا صورة لها في عالم العقل اذا اراد كون معناها في العقل فصحيح وليس خاصا بالنفس بل الجماد معناه في العقل لكنه
والمراد بالمعنى العقلي انه جوهر لا صورة له اذ الصور مباديها في الروح وتمامها في عالم النفس وان اريد بالعقل العقل الجزئي فهي فيه



معنی ظلی منتزع من الخارجی ولا صورة لذلک المعنی الظلی لکنه عنی به العقل الکلی ومعناها فیه جوهر لا صورة له ولیس الموجود فی العقل
عین النفس وانما هو معناها وهو بمنزلة البرز للثمرة علی الظاهر وفی الحقیقة کالنار الکامنة فی الحجر یخرج امثالها بالحک واصلها هو ۶
باق واما البرز فانه یفنی فی الزرع ویخرج فی السنبلة باطوار ومعنی النفس الذی فی العقل الکلی اذا ظهر بصورتها الظاهرة لا یذهب
معناها منه کما فی الحبة فی السنبلة بل هو باق کما هو قبل الظهور ولم یکن العقل فاقد الشیء مما فیه من المعانی فافهم **قال**
لکن من شانها ان تخرج فی باب العقل والمعقول من القوة الی الفعل ونسبتها الان الی صور ذلک العالم نسبة البرز الی الثمرة
والنطفة الی الحیوان وکما ان النطفة بالفعل حیوان بالقوة فکذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوة والیه الاشارة بقوله تع قل انما
انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد فالمماثلة بین النفس النبی صع واله وسایر النفوس من البشریة فی هذه النشأة والمتاخر
بالوحی الالهی من القوة الی الفعل صار افضل الخلایق واقربها الی الله من کل نبی وملک لقوله صلی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک
مقرب ولا نبی مرسل **اقول** قد ذکرنا علی قوله لکن من شانها ان تخرج فی باب العقل والمعقول من القوة الی الفعل فیما مضی
وفیما یاتی عدم صحة ذلک الخروج علی تمثیل نسبتها الان الی صور ذلک العالم بنسبة البرز الی الثمرة لان ذلک البرز لتمثیل قوله
اذا نظرنا الی جوهرها فی العالم العقلی مع ما فیه من النقص وانما التمثیل الصحیح ما مثلنا به من النار الخارجة من الحجر بالحک ولذا
ذکرناه هناک وتمثیله لها فی هذا العالم بالنسبة الی تطورها حتی تکون عقلا کالبرز بالنسبة الی الثمرة ایضا لا یصح لان البرز
ثمرة مثله وهذا یصح علی قولنا انها لا تخرج عن طورها النفسانی کبرز الحنطة فان ثمرته حنطة من نوعه ولا تکون ثمرا بل
الذی من شانها الا تتعدی طورها ولیس من شانها ان تخرج فی باب العقل والمعقول من القوة الی الفعل بذاتها بان ینتقل
ذلک المعنی الی عین النفس بحیث یکون العقل خالیا عنه وانما یخرج مثالها البدلی کما تخرج النار من النار الکامنة فی الحجر
بالحک واراد بصور ذلک العالم المعانی العقلیة ولیس کذلک بل الصور صور والمعانی معان اذ الصور هیئات هندسیة والمعانی
هیئتها معنویة وقوله والنطفة الی الحیوان یرید به ان نسبة هذه النفس فی هذه الحالة الی صور ذلک العالم ای العالم العقلی
بمعنی ترقیها فی تطوراتها حتی تکون بعینها عقلا کنسبة البرز الی الثمرة والنطفة الی الحیوان وقد سمعت ما قلنا فی النفس وانها
لا تکون عقلا بل اذا کملت وعادت الیه شابهته کما قال امیر المؤمنین ع فی حدیث الاعرابی حیث قال فی النفس اللاهوتیة الکلیة
اصلها العقل منه بدئت وعنه دعت والیه دلت واشارت وعودتها الیه اذا کملت وشابهت لان هذه النفس هی التی نسمیها
بنت العقل اذا کملت شابهته لا انها تکون عقلا لان هذه هی النفس الکلیة وهی اللوح المحفوظ والعقل هو القلم واللوح لا یکون
قلما ولیست هذه النفس المنقلبة فی الصور الحیوانیة لان المنقلبة هی النفس الامارة کما مر وهی اذا تعلمت من العقل حتی کانت
مطمئنة کانت اخت العقل وقد سمعت ایضا ان التمثیل بالبرز الی الثمرة لیس بمطابق وتمثیل النسبة بالنطفة ایض غیر مطابق فان النطفة
لا تکون نفسا حیوانیة فلکیة ولا ناطقة قدسیة لان النطفة لا تکون من ذاتها الا النفس النباتیة ولکن تتلطف عنها اجزاء ناریة
وهوائیة وترابیة اجزاء سواء من کل جزء واجزاء مائیة جزءان فتجتمع الاجزاء الخمسة وتطبخها الطبیعة بمعونة اشعة الکواکب التی عنصر ۶
یلفها اکر الافلاک طبخا معتدلا وتتلطف حتی تشابه فی اللطافة والاعتدال الجرم فلک القمر فتشرق نفسه علیها فتظهر فیها
بذلک الاشراق النفس الحیوانیة الفلکیة الحسیة وقد کانت النفس الناطقة القدسیة غیبا فی غیب النقطة النباتیة ای نطفة معنویة
نزلت من شجرة المزن من علیین وتعلقت بمادة النطفة الظاهرة لان الناطقة کمنت فی الفلکیة والفلکیة کمنت فی النباتیة
والنباتیة تعلقت بالنطفة الظاهرة وتظهر الحیوانیة الحسیة الفلکیة بالولادة الجسمانیة عند تمام الاربعة الاشهر وبدو ایجاد
الناطقة القدسیة وظهورها عند الولادة الدنیاویة فتعلق بالحسیة تعلق اشراق کتعلقها ای الحیوانیة الحسیة بالنباتیة
فالنطفة المنی النباتیة لا تکون حیوانیة حسیة کما ان الحسیة لا تکون ناطقة فضلا عن ان تکون عقلا بالفعل ولا بالقوة
نعم لو اراد الله سبحانه ان تکون عقلا کانت کما اذا اراد ان یجعل الصخر والمدر بینا فانه علی کل شیء قدیر وقوله وکما ان النطفة
بالفعل حیوان بالقوة فکذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوة فیه ان النطفة نباتیة وهی بالقوة جسم حیوانی ای یتعلق به الحیوة الحیوانیة
الحسیة من الافلاک لانها حیوة بالقوة وانما هی محلها کما قلنا وقوله فکذا النفس بشر بالفعل عقل بالقوة مثل الاول لانه
بنی استدلاله علی المجازفة والالفاظ والظواهر فان البشر بمعنی الخلق وسمی بشرا لظهوره ولانه خلق من بشرة الارض والمراد به

الجسم



الجسم اذ ليس النفس بشرا وانما البشر الانسان الظاهر ذو الجسد لا ذو النفس والا لصح كون الملك بشرا لانه نفس فلا معنى لتنظيره
فلا يكون النفس عقلا لا بالفعل ولا بالقوة كما لا يكون التراب الظاهر نفسا بالقوة وقوله واليه الاشارة فى قوله تع قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الى انما الهكم واحد فى الاحتجاج فى تفسير العسكرى ع فى سورة البقرة وقال ع فى هذه الاية يعنى قل لهم انا فى البشرية مثلكم
ولكن ربى خصنى بالنبوة دونكم كما يخص بعض البشر بالغنى والصحة والجمال دون بعض من البشر فلا تنكروا ان يخصنى ايض بالنبوة
فالمراد بالبشر شخص ظاهر كغيره فى الظهور لا كالملائكة والعقول والارواح والنفوس خصه بالنبوة وتاويله بان نفسه بشر محسوس
كغيره ثم جعله نبيا حيث كان البشر الظاهر صالحا لها لنهاية درجات الامكان وهذا التاويل انما يصح لو كانت الجمادات والنباتات والحيوانات
والنفوس والارواح والعقول من طينة واحدة كما توهم البعض فانه على فرض هذا الوهم يمكن التاويل للاية بما قال تاويلا غير صحيح اذ
على هذا الفرض يرد على هذا التاويل ان لطيف الشئ لا يساويه كثيفه ولا يكون الكثيف منه لطيفه الا بقلب طبيعته واما على القول
الحق من ان طينة العقول لا يكون لشئ من الاجسام فيها نصيب فلا يصح ان يكون النفس مادية لا عقلية بل كما قال تع وما منا الا
له مقام معلوم ولا تكون البشرية التى يساوى فيها الناس هى التى كانت محلا للنبوة والوحى فان محل التعظيم ورفع الشان
منه لا يساويه فيه احد روى فى بصائر الدرجات بسنده الى محمد بن مروان عن ابى عبد الله ع قال سمعته يقول خلقنا الله من
نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا خلقا وبشرا نورانيين لم
يجعل لاحد فى مثل الذى خلقنا منه نصيبا وخلق ارواح شيعتنا من ابداننا وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل
من تلك الطينة ولم يجعل الله لاحد فى مثل الذى خلقهم منه نصيبا الا الانبياء والمرسلين فلذلك صرنا نحن وهم
الناس وصار الناس همجا فى النار والى النار الخ والاحاديث فى كون طينتهم ع لا يشاركهم فيها غيرهم وفى كون الموجودات
الحادثة مراتب بعضها شعاع من بعض وان كل مرتبة لا تخرج عن طور نوعها كثيرة جدا ومن نظر فى ايات الله سبحانه وامثاله
التى ضربها لعباده فى الافاق وفى انفسهم ظهر ان الحق ما دلت عليه الاحاديث بحيث يشاهد ذلك راى العين انما
خفى الحق مع ظهوره ووضوحه عن الاكثر لانهم ما اتوا البيوت من ابوابها وذلك لان الله سبحانه امرهم بالاقتداء بهداة
وضعهم لهم والاخذ عنهم والرد اليهم واقتدوا بغيرهم واخذوا عنهم فضل بهم عن الطريق وهم لا يعلمون انظر الى المصـ
وقوله فالمماثلة بين نفس النبى ص وآله وسائر النفوس من البشرية يعنى ان نفسه الشريفة ص وآله ونفوس العلوج والاعراب سواء فى الطينة اصلح
وانما فضلت نفسه نفوسهم بالوحى ولا يتدبر قول الله الله اعلم حيث يجعل رسالته وكانه ما سمع الاحاديث المتواترة معنى انهم ع يتكلمون
فى بطون امهاتهم وان كانت فاطمة عليها السلم تعلم امها خديجة احكام عباداتها وما تحتاج اليه وكان الامام من آل محمد ص واله اذا
خرج من بطن امه وضع يديه على الارض وسجد لله سبحانه واذا رفع راسه قال له ابوه يا بنى اقرأ الصحف والتورية والزبور والانجيل
والقران ولو اذن له ابوه لاخبر بما كان وما يكون الى يوم القيمة وفى خطبة يوم الغدير والجمعة لعلى ع كما رواه الشيخ فى المصباح قال
واشهد ان محمدا عبده ورسوله استخلصه فى القدم على ساير الامم على علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل من ابناء الجنس وانتجبه امرا
وناهيا عنه اقامه فى سائر عالمه فى الاداء مقامه اذ كان لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولا تحويه خواطر الافكار ولا تمثله
غوامض الظنون فى الاسرار لا اله الا هو الملك الجبار قرن الاعتراف بنبوته بالاعتراف بلاهوتيته واختصه من تكرمته بما لم يلحقه
فيه احد من بريته فهو اهل ذلك بخاصته وخلته اذ لا يختص من يشوبه التغير ولا يخالل من يلحقه التظنين وامر بالصلوة عليه مزيدا
فى تكرمته وطريقا للداعى الى اجابته فصلى الله عليه وكرم وشرف وعظم مزيدا لا يلحقه التنفيد ولا ينقطع على التابيد الخطبة فبالله
عليك تامل كلامه ووصفه ع لهذا النبى السيد الاكبر مثل قوله استخلصه فى القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل
من ابناء الجنس ومثل قوله فهو اهل ذلك بخاصته وخلته ومثل قوله اذ لا يختص من يشوبه التغير الخ فهل مثل هذا ص تكون نفسه
نوع نفوس العلوج والاكراد والبوادى الذين هم اجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله ص وآله فاذا فهمت ما ذكره ع وما
اشرنا اليه ظهر لك من غير احتمال مناف ولا شبهة انه ص انما بلغ ما بلغ بالوحى لكون نفسه الشريفة من الملكوت الاعلى خلقها الله
سبحانه من طينة مكنونة عنده لم يشاركه فيها احد الا اهل بيته الطاهرين ع واليه الاشارة بقوله وانك لعلى خلق عظيم وقوله و
سراجا منيرا وفى الحديث اشارة بينة لاهل الاشارة فى قوله ع لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها اذ كل شئ لا يتجاوز ما بدئ منه



# في بيان مشاعر الباطنة

وقال جبرئيل ع لو تقدمت انملة لاحترقت وفي قول امير المؤمنين ع المتقدم في حديث الاعرابي في النفس قال في النفس النباتية و الحيوانية
الحسية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة وفي النفس الناطقة قال ع فاذا فارقت عادت الى ما منه
بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة الخ لانها خرجت من مبدئها متميزة متشخصة فتعود اليه كذلك بخلاف النباتية والحيوانية فانها
ولو كانت مثلها اذا عادت الى ما منه بدئت انعدمت صورتها وبطل فعلها ووجودها واضمحل تركيبها فاين الثريا وابن الثرى ولو
كانتا اصلا لها لكانت مثلها وقوله لقوله ص لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل هذا ولا كلام فيه ولكنه لا شاهد
له فيه وهذا الوقت هو حالهم ع في المقامات التي اشار اليه الص ع في قوله لنا مع الله حالات نحن فيها هو ونحن وهو هو ونحن نحن الخ
وفي رواية الا انه هو ونحن نحن وهذه حالة كونهم محال مشيته والسن ارادته وتلك مثل الحديدة المحمية بالنار فانها ح النار من حيث
الحرارة والاحراق والنار هي ومن حيث الذات النار النار والحديدة الحديدة وقوله ص لا يسعني فيه لانه ح باب الله الى جميع خلقه ولا
يكون احد بعده وبعد اهل بيته يقوم مقامهم لان من سواهم لا يحتمل ان يكون واسطة بين الله عز وجل وبين خلقه اجمعين والى هذا
المعنى اشار تع في قوله ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن الخ اذ غير عبده ص واله لا يسع جميع مراد الله في
خلقه وان وسع البعض **قال** قاعدة اعلم ان النفوس الخارجة من القوة الى الفعل في باب العقل والمعقول قليلة العدد نادرة
الوجود جدا الى افراد الناس والغالب من افراد النفوس هي النفوس الناقصة التي لم تصر عقلا بالفعل ولكن لا يلزم من ذلك بطلان
تلك النفوس بعد الموت كما ظنه الاسكندر الافرودیسی انما كان ذلك لظن على ان العالم عالمان عالم الاجسام المادية وعالم العقول
وليس كك بل ان في الوجود عالما اخر حيوانيا محسوس الذات كهذا العالم يدرك بحواس حقيقة لا بهذه الحواس الداثرة وذلك العالم منقسم
الى جنة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكل وشرب ونكاح وشهوة وقاع وكل ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ونار محسوسة فيها عذاب
الاشقياء من جحيم وزقوم وحيات وعقارب **اقول** ان النفوس الخارجة من القوة الى الفعل بان يكون عقلا بالفعل ان اراد به
حصولها في عالم الاكوان فانه لم يكن ولا يكون على جهة الاقتضاء والتبيين الا ان يشاء الله فانه ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
وان اراد حصولها في عالم الامكان فجميع النفوس كك وان كانت مختلفة في نفسها من قلة الوسائط وكثرتها والمص بناء على كلامه
المتقدم اورد هنا ان بعض النفوس تكمل فتكون عقلا بالفعل كما في المعصومين من الانبياء والمرسلين والائمة الطاهرين ع الا
انها بالنسبة الى باقي النفوس قليلة جدا واكثر النفوس ناقصة لم تكمل ولا يلزم من عدم كمالها بطلانها بعد الموت بل لها كون بعد
الموت وقبل يوم القيمة في نعيم او عذاب اليم ونقل عن اسكندر الافرودیسی ان النفوس تبطل بعد الموت قوله ومبنى ظنه على ان
هذا العالم عالمان الخ عالم الاجسام المادية وعالم العقول والنفوس الناطقة ليست من واحد منهما فيجري عليها حكمه فاذا لم تكن من عالم
العقول عالم البقاء ولا من عالم الاجسام عالم الفناء كانت باطلة فرد عليه المص بانه ليس كك بل ان في الوجود عالما اخر ثالثا متوسطا
بينهما حيوانيا محسوس الذات وهو عالم برزخي كهذا العالم لا يدرك بهذه الحواس الداثرة بل بحواس حقيقية وهذا بناء على مذهبه
كما تقدم ان للنفس حواس ملكوتية وانها تدرك بها الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات بصور ملكوتية مماثلة لهذه المدركات
وقد تقدم الكلام على كلامه وبيان ان هذه النفوس الناقصة تحشر الى ربها في البرزخ كل بعمله لان هذا العالم منقسم الى جنة محسوسة
فيها نعيم السعداء من اكل وشرب ونكاح وشهوة ووقاع وكل ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين والى نار محسوسة فيها عذاب الاشقياء
من جحيم وزقوم وحيات وعقارب وقوله في هذه الجنة وهذه النار انها محسوسة تشعر بان جنة الاخرة ونارها معقولتان فان
اراد ذلك فقد قال بغير قول المسلمين وان اراد المحسوسة انها في الاجسام المادية كما يوهمه ظاهر الاخبار ان الجنة عند مغرب الشمس و
النار عند مطلعها فهو كلام قشري وانما هما في الاقليم الثامن والجنة عند مغرب الشمس ويكون الليل والنهار فيهما كما قال تع فيهام
لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والنار عند مطلع الشمس ويكون فيها الليل والنهار كما
قال تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا لما علم ان الاخرة ليس فيها غدو ولا عشي لا في الجنة ولا في النار وقوله ونكاح
قد اختلف العلماء في جنة الدنيا هل فيها نكاح ام لا والحق ان فيها نكاحا فان ابانا ادم ع تزوج امنا حواء في هذه الجنة لانها
هي الجنتان المدهامتان كما تفيده الاخبار وقد ذكر سبحانه وقال حور مقصورات في الخيام لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وهذا
الاقليم اعني الثامن الذي فيه جنة الدنيا ونارها اسفله على محدب محدد الجهات رتبة فافهم ثم اعلم ان النفوس الناقصة

على ثلاثة اقسام قسم من محض الايمان محضاً وهؤلاء بعد الموت تاوى ارواحهم الى الجنة التى فى المغرب اعنى المدهامتان واذا
كان فجر يوم الجمعة والاعياد صاح بهم الملك وركبوا نجائب من نور عليها اقتاب من زبرجد فياتون وادى السلام بظهر
الكوفة ويكونون هناك الى الزوال ثم يستاذنون الملك فى زيارة اهاليهم وحفرهم فياذن لهم فاذا كان وقت العصر صاح
بهم الملك فيركبون نجائبهم فيطيرون بين السماء والارض الى غرفات الجنان وقسم من محض الكفر والنفاق محضاً
بعد الموت وهؤلاء تأوى ارواحهم الى النار التى عند مطلع الشمس فاذا كان وقت غروب الشمس حشرت ارواحهم الى برهوت
فى حضرموت واما اجسامهم فمن محض الايمان يخد له خد من الجنة الى قبره يدخل عليه منها الروح الى يوم القيمة ومن محض
الكفار والنفاق محضاً يخد له خد من النار الى قبره يدخل عليه من الشرر والدخان الى يوم القيمة وقسم ليس له محض
فى شئ فهؤلاء لا تكون ارواحهم مع اجسامهم فى قبورهم وليس لهؤلاء برزخ وانما ينامون فى قبورهم الى نفخ الصور و
يمكن ان يحمل كلام اسكندر الافروديسى على نفوس اهل القسم الثالث فانهم اذا ماتوا بطلت نفوسهم بالنسبة الى
حكم البرزخ وهو حمل بعيد لان نفوسهم لا تبطل وانما هى متميزة فى قبورهم ولو اراد به النفوس الحيوانية الحسية الفلكية
صح حمله لانها هى التى تعود بعد الموت الى ما منه بدئت عود ممازجة فتنعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل
تركيبها فاذا كان يوم القيمة حشرت الى ربها فحاسبها باعمالها فاما الى الجنة واما الى النار تنبيه وتذكرة اعلم ان الجنان
الثمان وخطايرها السبع والنيران السبع وخطايرها السبع كلها من الامور المحسوسة وكلها فى الزمان وكلها جوهرة وكلها
عاقلة وكلها عقلية وكلها دهرية وكلها جسمانية بمعنى ان كل ما فيها فيه صفات الاجسام وافعالها ومدد الزمان وتجدده
وصفات النفوس وافعالها وصفات العقول وافعالها وامتداد الدهر وثباته فندرك الاجسام فى الجنة ما يدركه
العقول وندرك العقول ما تدرك الاجسام هذا مجمل الوصف ويأتى له تفصيل ان شاء الله قال ولو لم يوجد ذلك
العالم لكان ما ذكره حقا لا مدفع له فيلزم تكذيب الشرايع والكتب الالهية من اثبات البعث للجميع وشيخ الفلاسفة ابو على
نقل ما ذهب اليه اسكندر وما قدر على دفعه فى رسالته الحجج العشر وغيرها على انه قد مال اليه فى رسالته الاخرى فى سؤلات
ابى الحسن العامرى عند اتصاله بالشيخ وبالجملة المنقولة من امام المشائين على رواية اسكندر ان النفوس الناقصة
الهيولانية منفسخة بعد الموت وعلى رواية ثامسطيوس انها باقية وهذا مشكل على ضوابطهم لانها اذا كانت باقية ولم
ترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذب بها ولا فضيلة عقلية تلتذ بها ولا امكن ان تكون معطلة من الفعل والانفعال و
قالوا ان عناية الله واسعة فلابد ان تكون لها سعادة وهمية ضعيفة من جنس ما يتصور من الاوليات كقول القائل
الكل اعظم من الجزء وما اشبه ذلك ولذلك قيل نفوس الاطفال بين الجنة والنار هذا ما قاله الشيخ وما ادرى اى
سعادة يكون فى ادراك العمومات الاولية اقول يعنى به انه لو لم يوجد عالم البرزخ فى الكون لكان ما ذكره اسكندر
الافروديسى حقا لا مدفع له لان النفوس الناقصة فوق عالم الاجسام فاذا فارقت لم تنزل الى عالم الاجسام وهى تحت
عالم العقول فاذا فارقت لم تصل اليها فتبطل اذ ليس لها مأوى واما اذا ثبت عالم البرزخ فانها اذا فارقت عادت
اليه لانها برزخية فلا يتطرق عليها ابطال فعلى قوله لو فرض عدم عالم البرزخ يلزم تكذيب الشرايع والكتب الالهية
فانها ناصة على بعث جميع النفوس الناقصة وغيرها بل ساير نفوس الحيوانات وعبارة المص ليس هنا منسبكة بل
الاولى ان يقول ان ما ذكره الاسكندر ليس حقا لمخالفته لساير الشرائع والكتب الالهية ولوجود عالم البرزخ الذى
يكون مرجعاً لها قوله وشيخ الفلاسفة ابو على يعنى ابن سينا نقل ما ذهب اليه الاسكندر وما قدر على دفعه يشير الى ان دفعه
يكون باثبات عالم البرزخ لكنه لم يهتد الى رد كلامه بان النفوس الناقصة الهيولانية منفسخة بعد الموت وابن سينا
اتجه عنده كلامه بان هذه النفوس ارتفعت عن الاجسام وانحطت عن العقول فلو لم نقل بانفساخها وبطلانها لزمنا
كون متحيز ذى وضع لا فى حيز ولا ذا تعلق والمص رده باثبات متعلقها وحيزها وهو عالم البرزخ وقوله وعلى رواية
ثامسطيوس انها باقية بعد الموت لانها ليست من نوع الطبايع الداثرة واستشكل هذا المص بناء على ضوابطهم من ان
القول ببقائها مع عدم كمالها فى طرفى السعادة والشقاوة يلزم منه التعطيل لانها اذا كانت بعد الموت باقية ولم ترسخ

فيها

# في بيان مشاعر الباطنة

فيها رذيلة نفسانية تعذب بها وتخرج بذلك عن حكم التعطيل ولم ترسخ فيها فضيلة عقلية تلتذ بها وتتنعم بلوازمها
لم يجوز تعطيلها من الفعل والانفعال كما هو شان ساير الكائنات تثبت الاشكال على قواعدهم من ان انواع النعم منحصرة
في اكتساب الكمالات والفضائل النفسانية وانواع التألمات منحصرة في اكتساب النقايص والرذائل النفسانية فاجاب بعضهم عن الاشكال
الوارد على كلام ثامسطيوس جريا على طريقتهم فقال ان عناية الله بصنايعه واسعة فاذا قيل ببقائها تبعا للشرائع والكتب الالهية جاز
في العناية العامة ان يجعل لها سعادة وهمية ضعيفة من جنس ما يتصور من الاوليات كقول القائل الكل اعظم من الجزء لان هذه رتبة
هذه النفوس الناقصة اذا لم تنتقل عن طبعانيتها باكتساب خير او شر ولاجل عدم انتقالها عن طور الاول نشأتها قيل في نفوس الاطفال
بين الجنة والنار اي لم ترسخ فيهم فضيلة يكونون بها في الجنة ولم تهملهم العناية الى تخلية يكونون بها في النار قال المص هذا ما قاله
الشيخ من ان الواسعة لم تهملهم من سعادة وهمية كجاهل يفرض ويتوهم انه عالم ويفرض ما يترتب على العلم وخامل يتوهم انه ملك و
يفرض ما يترتب على السلطنة وكفقير يفرض انه غني ويتوهم ما يترتب على الغنى فانه يتلذذ ويتنعم بذلك التوهم والتخيل وبحصول علم
بالاوليات كمعرفة ان الكل اعظم من الجزء فهذه الامور وامثالها يتخلص من لزوم التعطيل من الفعل والانفعال ثم توقف المص
بنظر كلام الشيخ في قوله اي سعادة تكون في ادراك العمومات الاولية هذا ظاهر علمهم وباطنه واما المستفاد من كلام ائمة الاطهار ع
فهو ان المخلوق انما هو مخلوق بالتكليف للتكليف فعلة الايجاد التكليف ومقومات التكليف القبول فلولا القبول لما يؤمر به
او المخالفة لم يكلف ولو لم يكلف لم يوجد وقبوله على حسب استعداد كونه فمن قبل ما امر به اقيم في احسن تقويم ومن لم يقبل ما امر به
رد الى اسفل السافلين ومن قصر على الغايتين كان خلط عملا صالحا واخر سيئا وكالمرجين لامر الله وكالبله والاطفال و
الشيوخ الذين ضعفت مشاعرهم والمجانين الذين لم يدركوا رتبة التكليف مكلفين تكون ارواحهم بعد الموت في قبورهم مع
اجسادهم فهم كحال النائم الذي لا يجري عليه في نومه الحلم تبطل نفوسهم وليس لها برزخ لا في نعيم ولا في عذاب كما توهم المص
وانما هي جامدة في قبورهم مع اجسامهم الى يوم النشور فاذا نفخ في الصور خرجت نفوسهم باجسادها وقد زالت عنها الاعراض
المانعة لها من البلوغ الى ما خلقت له بان اكلت الارض ما فيها من الاعراض ورجعت الى حالتها حين التكليف الاول في عالم
الذر فانهم حينئذ لا مانع لهم وانما المانع لهم عرض لهم في هذه النشأة الدنياوية ولهذا قال تع لاوليائه وملائكته اشهدوا قالوا
شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية الاية فانه تع اشهد عليهم
في حال صحوهم واجابتهم عن اختيار وشعور فلما نزلوا في هذه الدار لحقتهم اعراض الاغيار وغفلوا عما عاهدوا عليه الملك
الجبار فاخروا السؤال الى ظهور الحال فبقوا في قبورهم في الارض الى ان اكلت ما فيهم فاذا قاموا يوم البعث قاموا كما خلقوا اولا
لا مانع لهم كما قال تع ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة قال كما بدءكم تعودون فليس جواب سكندر في اثبات العالم
البرزخي بل الجواب الحقيقي انه لا يوجد شئ مسلوب الاتصاف بل كل شئ عامل بعمله لا فرق بين النفوس الكاملة والناقصة
ولا بين العقول والاجسام ولا بين الحيوانات والجمادات وان من شئ الا يسبح بحمده فما من شئ الا ويبلغ ما خلق له والنفوس
الانسانية فوق النفوس الفلكية الحيوانية الحسية والحيوانية الحسية فوق الاجسام فللنفوس الانسانية الناقصة مأوى
تلحق به وتجاور النفوس الكاملة والحسية تبطل بعد الموت وتضمحل تركيبها وتعود يوم القيمة ثم الى ربهم يحشرون والمراد ببطلانها
امتزاجها باصلها الذي منه بدئت لا افنائها واما الانسانية فلا تبطل لانها لا تمتزج باصلها وانما تبقى في قبرها متميزة متشخصة
وانما لم تلحق باحد الدارين دار السعادة والشقاوة لانها لم تستوف مدة تكليفها فانظرها مدة التيقظ والانتباه لئلا
يقولوا ربنا لولا اخرتنا الى اجل قريب نجب دعوتك ولما غلب على مشاعرهم الاعراض لم يفهموا وما كان الله ليضل قوما الاية
اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون فانظرهم حتى صفت مشاعرهم فجدد لهم التكليف والحساب يوم الحساب فلحقت كل نسمة بما
منه خلقت وليست سعادة الناقصة وشقاوتها وهمية بل حقيقية وان كانت تابعة للكاملة لان السعادة والشقاوة فرع على التكليف
وتسبيح كل شئ بحمده شاهد بحقيقة التكليف كيف وقد صرح به تع في حق الجمادات فقال تع لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين وطائعين جمع مذكر سالم لا يستعمل الا للعقلاء ولانه تع جعل في الجمادات من العقول مناط تكليفهم بنسبة حالهم
كما جعل في الانسان كذلك فكل شئ من حيوان او جماد بلغ ما خلق له والا لكان لهم الحجة على الله تع فسعادة كل شئ وشقاوته على

العناية م

بين م

الذين هم كالنفوس الناقصة نفوس الاطفال ع

الحقيقة بنسبة مقامه من الكون فالقول ببطلان شيء من النفوس الانسانية بلم والقول ببطلان النفوس الحيوانية الحسية بعد
الموت بمعنى امتزاجها كما قال امير المؤمنين ع وتعود يوم القيمة وببطلان النفوس الانسانية بين النفختين بمعنى تفككها وتعود
يوم القيمة حق كما قال الصع والسلام على من اتبع الهدى واما كون نفوس الاطفال بين الجنة والنار فذلك حال تجديد التكليف
لهم وسؤالهم لانهم لا يسألون فى قبورهم اذ لا برزخ لهم فيوقفون بين الجنة والنار بمعنى تكليفهم بعرضهم على القيام بامر الله بان يامرهم
بالدخول فى نار الفلق بعد البيان فمن اطاع الله تع ودخلها كانت عليه بردا وسلاما واخرج منها وادخل الجنة ومن عصى النقطة
ومعنى انهم على احدى الحالتين اما دخول الجنة او دخول النار اذ لم تبين حالهم فى ذلك الموقف الا بعد التكليف بدخول الفلق فهم
بين ان يطيعوا فيدخلوا الجنة وبين ان يعصوا فيدخلوا النار قال واما النفوس العامية الغير الفاجرة التى لم تكتسب شوقا
الى العلوم النظرية فالفلسفة عن اخرهم لم يكشفوا القول عن معادها ومعادمن فى درجتها اذ ليس له درجة الارتقاء الى عالم القدس
العقلى ولا يصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات لبطلان التناسخ ولا بفنائها راسا لما علم من استحالة الفساد على غير الكائن
فلما اضطروا الى القول بان نفوس الصلحاء والزهاد تتعلق فى الهواء بجرم من بخار ودخان يكون موضوعا لتخيلاتهم لتحصل مركب ع
لهم سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء فيه وطائفة اخرى نفوا هذا القول فى الجرم الدخانى وصوبوه فى الجرم السماوى وصاحب
الشفاء نقل هذا الرأى من بعض العلماء ووصفه بانه ممن لم يجازف فى الكلام حقا وكذا صاحب التلويحات استحسن القول بالتعلق
بالجرم الفلكى فى السعداء واما الاشقياء فقال انه ليست لهم قوة الارتقاء الى عالم السماء لانها ذوات نفوس نورية واجرام
شريفة فال والقوة تحوجهم الى التخيل الجرمى وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كرى غير منخرق هو نوع
بنفسه موضوعا لتخيلاتهم من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم ليشرب فهذه اقوال هؤلاء الافاضل وهى عن
مسلك حقيقة العرفان ومنهج انوار القران بعيدة بمراحل كما بيناه فى الشواهد الربوبية من وجوه المفاسد العقلية اللازمة
لها اقول ذكرها بعض اقوال الفلاسفة المبنية عندهم على قواعدهم النظرية المخالفة للشرايع الالهية وهو انهم بنوا مذهبهم
فى النعيم الاخروى انه هو التلذذ بالعلوم النظرية ولا طريق الى تحصيل النعيم الاخروى الا معرفة ما قرروا من الحكمة وتوصف
الحقايق مثل معرفة قوس السحاب والهالة وما حقيقة ذلك واين ما هو موجود فى بصر الناظر او فى الغيم الرقيق مع اشراق
اشعة المنير عليه وما حقيقة تلك الالوان وما العلة فى ترتيبها واستدارتها ومعرفة استضائة النار واين هو من السراج
بما المنير منه وامثال ذلك وكان يكثر منهم ربما لا يصلى ولا يصوم ولا يفعل مقتضى الشرائع السماوية ويعتقد ان النجاة فيما
يقرره بتخمينه وظنونه ولهذا قالوا النفوس العامية هى التى لم تكتسب شوقا الى العلوم النظرية ولم يكشفوا عن حقيقة معادها
لانهم ما عرفوا احكامها من جهة انهم وجدوها ليس لها درجة الترقى الى مراتب العقول لانهم لا تعرف البحث فى تلك المسائل
النظرية وثبت عندهم بما قرره الشرائع من بطلان التناسخ ولم تقدروا على القول بنفيها وعدمها اصلا لما قرروه من ان الفساد اهل ع
انما يتطرق على هذا العالم المتغير المتبدل واما ما ثبت ارتفاع رتبته عن المواد الطبيعية فلا يمكن الحكم عليه بالفساد لانه
ثابت بات فوقف الاكثر عن الكلام فى احوال تلك النفوس بعد الموت اذا فارقت اجسادها وما يكون حالها قبل القيامة
الكبرى فى توقف حيرة ومن جسر وتكلم قال بما تسمع مما نقله المص عنهم مما يشهد عليهم انهم جهلاء الاحكماء فان الحكيم اما ان
يقطع بالشيء عن الدليل القطعى الخاص الى الدليل التفريعى فانه تخمينى مبنى على التخمين واما ان يرجع الى اهل الشرع ع
فينقل عنهم بعد ما ثبت عندهم انهم ينطقون عن الوحى الالهى او يسكت كما سكت من قبله ولكن الباب الذى يدخل عليهم منه
هذا وامثاله اسقاط اعتبار العمل بالشرائع الالهية فى تحصيل السعادة الاخروية وعدم اعتقاد انحصار الحق فيما اتت به الشرائع
فلذا كانوا صما وبكما فى الظلمات من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم فمن القائلين من لما لم يجد ملجاء
الى القول بالتناسخ ولا الى القول بالتعطيل والفناء قال ان نفوس الصلحاء والزهاد لعدم ارتقائهم الى درجة العلوم النظرية
ولعدم انهماكهم فى الشهوات الدنياوية لم تصل نفوسهم الى مراتب العقول لجهلهم بالعلوم ولم تنحط نفوسهم الى حضيض التراب مع
اجسادها فى القبور لتجافى نفوسهم عن بعض الامور الدنياوية فى الجملة وحيث كانت نفوسهم لها تخيل ما وجب ان يكون لها بعد
شيء مناسب لمرتبة تخيلها فتنصرف الى جهة الهواء فتتعلق بجرم مركب من بخار ودخان يكون موضوعا لتخيلاتهم فتحصل لهم



# فی بیان مشاعر الباطنة

مفارقة الارواح للاجساد سعادة وهمية لان حظ تلك النفوس من العلوم النظرية صورة وهمية وكذا تحصل فی ذلك الجرم
الدخانی لبعض الاشقیاء شقاوة وهمیة لتخیل بعض الصور التی هی من صور الجهل فیه لانه ای ذلك الجرم البخاری الدخانی بین
السماء الدنیا وبین الكرة البخاریة اذ لا یتجاوز ذلك منع علم الفریقین عوام الصلحاء وعوام الاشقیاء ومنهم طائفة اخری
نفوا هذا القول فی الجرم الدخانی وصوبوه فی الجرم السماوی لعدم وجود جرم بخاری دخانی غیر السماء تكون فیه صور متخیلة
متعلق به كما برهن علیه علماء الهیئة من انه لیس الا كرة البخار والطبقة الزمهریریة والهواء البسیط وكرة النار والسماء نعم سماء
الدنیا یصلح لحصول الصور الخیالیة فهؤلاء فی هذا الرای كالذین قبلهم فی كلما اعتبره الاولون الا فی المتعلق فان هؤلاء منعوا
من وجود الجرم البخاری الدخانی وجوزوه فی السماء سماء الدنیا واما الشیخ فی الشفاء فقد نقل هذا القول الثانی عن بعضهم
وصف من نقل عنه بانه ممن لا یجازف فی الكلام حقا وكانه مائل الیه ومثل الشیخ فی استحسان هذا الرای صاحب التلویحات فانه استحسن
تعلق ارواح عوام السعداء بجرم السماء واما الاشقیاء من العوام فقال انه لیست لهم قوة الارتقاء الی عالم السماء لان السماء
ذوات نفوس نوریة واجرام شریفة طاهرة لانها فوق عالم العناصر اذ اجرام الافلاك خلقت من الطبایع لا من العناصر ولا
الی التراب كالنفوس النباتیة فاحوجتهم القوة الی التخیل الجرمی ولیس یمتنع ان یكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كری
غیر منخرق بالكرة الاثیریة هو نوع بنفسه ای لیس من الافلاك ولا من العناصر یكون ذلك الجرم الكری موضوعا لتخیل الهم
القبیحة من نیران تلذع وحیات تلسع وعقارب تلدغ وجحیم ینصب وزقوم یشرب ثم قال المص فهذه اقوال هذه الافاضل
وهی عن مسلك حقیقة العرفان ومنهج انوار القران بعیدة بمراحل واقول كلامه هذا فیهم صحیح اما انه بعید عن مسلك حقیقة
العرفان فلان جنسهم للنفوس الناقصة فی الرجوع الی الاجسام التی هی من عالم الملك والنفوس من عالم الملكوت لا یطابق
مسلك اهل العرفان لان النفوس اذا كانت من عالم الملكوت فاقل من رجوعها بعد الموت الی ما منه خلقت ای الی
الملكوت فان كانت كاملة بالعلم والعمل كانت بنات العقل واخواته كما اشار الیه سید العارفین امیر المؤمنین عم وخلق
الانسان ذا نفس ناطقة ان ذكاها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد
فقد شارك بها السبع الشداد الخ وان كانت ناقصة جری علی من محض الایمان محضا احسنا القبر ثم تلحق روحه بقول
مجمل الی جنة الدنیا وعلی من محض النفاق والكفر محضا احسنا القبر ثم یعاد روحه الی نار الدنیا وان كان ممن لم یمحض الایمان
ولا النفاق فهو ممن لم یصل الیه البنیان وهذا ان كان له عمل صالح خد له خدا من الجنة الی قبره یدخل علیه منه الروح
بفتح الراء فاذا كان یوم القیمة حاسبه بعمله فاما الی الجنة واما الی النار وان كان له عمل طالح خد له خدا من النار الی قبره
یدخل علیه الشر فاذا كان یوم القیمة حاسبه بعمله فاما الی الجنة واما الی النار ولكن علی تفصیل یطول ذكره وكذا یفعل الدخان وم
بالبله والمجانین وللمستضعفین والاطفال وفی تفسیر علی بن ابرهیم فی قوله تع ذلكم بما كنتم تفرحون فی الارض بغیر الحق
وبما كنتم تمرحون فی الصحیح عن ضریس الكناسی عن ابی جعفر عم قال قلت له جعلت فداك ما حال الموحدین المقرین بنبوة
رسول الله صه من المسلمین المذنبین الذین یموتون ولیس لهم امام ولا یعرفون ولایتكم فقال اما هؤلاء فانهم فی حفرهم لا
یخرجون منها فمن كان له عمل صالح ولم تظهر منه عداوة فانه یخد له خدا الی الجنة التی خلق الله بالمغرب فیدخل علیه الروح
فی حفرته الی یوم القیمة حتی یلقی الله فیحاسبه بحسناته وسیئاته فاما الی الجنة واما الی النار فهؤلاء من الموقوفین لامر الله قال
وكذا یفعل بالمستضعفین والبله والاطفال واولاد المسلمین الذین لم یبلغوا الحلم الحدیث والفرق بین من یمحض النفاق الخ
كما هو فی اشارة اخر هذا الحدیث فی الناصب وانه یخد له خدا الی النار التی خلقها الله بالمشرق وبین العاصی الذی لم یمحض ان
الماحض یخرج بعد الحساب الی النار بالمشرق ویوم القیمة مصیره الی الجحیم ومن لم یمحض لم یخرج من قبره ویوم القیمة اما الی الجنة
واما الی النار وقولهم ان نفسه بعد الموت تلحق بجرم بخاری دخانی تحت فلك القمر او بفلك القمر او بجرم غیر منخرق كما توهمه
صاحب التلویحات نشاء عن عدم معرفته بما فی نفس الامر وعدم اطلاع علی طرق الشرایع الالهیة فان مدار عدم التعطیل علی ثبوت
القوابل من المكلفین واعظمها قوابل الاعمال فمن امن وعمل صعدت نفسه الی المكان الذی ذكرت ربها فیه بطاعة ولجنابه
معصیته وذكرها فیه برحمته وهو درجات متعددة متفاوتة ولكل درجات مما عملوا ومن لم یؤمن ولم یعمل هبطت نفسه الی محل

معصیته



معصية لله تعالى في المكان الذي ذكرها فيه بسخطه وغضبه وهو مقابل لعليين سافل بنسبة علو عليين فعليون كتاب الابرار
وسجين كتاب الفجار وضابطة مسلك العرفان انه اذا جعل نفوس عوام السعداء يتعلق تخيلها بالجرم الفلكي جعل نفوس
عوام الاشقياء يتعلق تخيلها بالجرم الارضي وهذا في كل شئ بحسبه مثلا نفوس السعداء الكاملة تتعلق بنفس كتاب الابرار
اعني عليين وهو الفلك الثامن المسمى بالكرسي ونفسه اللوح المحفوظ لا يمسه الا المطهرون ومن نزل عن هؤلاء ففي
السموات السبع ونفوسها وهي الجنان السبع والتي فوق الكرسي هي الثامنة ولكل درجات مما عملوا ونفوس الاشقياء الكاملة
في مراتب الشقاوة تتعلق بنفس كتاب الفجار اعني سجين وهو الصخرة التي تحت الملك الحامل للارض السابعة ونفسه الذي هو
تحت الطمطام اعني الظلمة وهي تحت جهنم وهي تحت الريح العقيم وهي تحت البحر وهو تحت الحوت وهي تحت الثور وهو تحت الصخرة
سجين ومن نزل عن مقام هؤلاء من الاشقياء ففي الارضين السبع ونفوسها وهي النيران السبع وجعلهم تخيل الشقي في جهة
تخيل السعيد بعيد عن حقيقة العرفان وانوار القرآن فان الذي يفيده العرفان والكتاب والسنة ان محل تخيل الخيرات و
الطاعات في السموات فالخيال الحق في السماء الثالثة اعني فلك الزهرة ومحل تخيل الشرور والمعاصي في الارضين فالخيال
الباطل في الارض الثالثة وهي ارض الطبع قالوا لونها اصفر كالزعفران والعلم بالخير خزانته نفس فلك البروج والعلم
بالشر خزانته الثرى وهو نفس كتاب الفجار واما النفوس العامية الجاهلة فانها لم يصل اليها البيان من الله لانها كانت
مسجونة في سجن الطبيعة قد غطت بصرها غشاوات الاعراض وكثافات الجبلات البشرية وارتبطت بها اشباك المواد
العنصرية بثقلها وكدوراتها فبقيت مع جسدها مقبورة في لحود الطبايع الى يوم القيمة فمن خلص منها قبل يوم القيمة لحق
بامثاله ومن تخلص الاكثر يوم القيمة فيقوم خالصا قد وصل اليه البيان وظهر له البرهان فيحاسب اما الى الجنة واما
الى النار ولا يلزم من هذا التعطيل لان التكليف في هذه الدنيا انما هو للتخلص الارادي الحيواني اي الاختياري الانساني
فاذا كان الكدورات والكثافات متراكمة بحيث عجزت الارادة الاختيارية الانسانية عن تخليصها دفنت في الارض
لتخلصها الارادة الطبيعية الجبلية بمعونة قلة الاغذية البدنية التي هي علة الاغشية النفسانية واكل الارض ما بقي
بعد الموت من الرطوبات والمواد والاعراض كما تاكل النحاس الممتزج بالذهب خاصة دون الذهب اذا دفن فيها مدة طويلة
فانها تاكل النحاس كله ويبقى الذهب فاذا غسل بالماء وصفي خرج الذهب خالصا كذلك النفوس الناقصة في الابدان الغليظة
الكثيفة فجعلها مع ابدانها ابلغ في التخليص وانفى للتعطل لان التكميل لمثل هذه النفوس الناقصة بالدفن مع اجسادها
اقوى في التخلص واشمل وان كان بطاعات الله سبحانه واجتناب معاصيه بالارادة الاختيارية الانسانية اعدل واكمل واولى
واجل ولكن هذا يكون لمن كان اقرب مجازا الى الاعتدال ممن لطف حسه وصفي ذهنه ومن كان على خلاف هذا توقف
تخلصه على الدفن في الارض فتفهم ما اشرنا اليه **قال** الاشراق الثاني في حقيقة المعاد وكيفية حشر الاجساد واما
معاد الارواح وثبوت السعادة الحقيقية للمقربين والشقاوة بازائها للاشقياء المردودين فهو مما بيناه في كتبنا
ولا خلاف معنا مع الفلاسفة فيه وان كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه ونحن الآن في بيان حشر الابدان وفيه
قواعد قاعدة في اصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الاجساد وان الابدان الانسانية الشخصية محشورة في القيمة كما وردت
به الشريعة الحقة كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وقوله قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم الآية
**اقول** شرع في بيان خصوص المعاد وكيفية حشر الاجساد فقال اما معاد الارواح وحشرها الى ربها يوم القيمة وسعادة
السعداء وشقاوة الاشقياء للجزاء على الاعمال الصالحة الحسنة بالحسنى وعلى الاعمال السيئة بالسوء فمما لا اشكال فيه فقد
تطابقت عليه نوازع العقول لان التكليف توجه اليها لما اودع فيها من الحيوة والشعور والتميز ومعرفة الخير والشر و
الجيد والردي والتمكين من فعل الطاعات والمعاصي وصلوح كل الاشياء لشؤونها بحيث لا يختلف فيه احد من العقلاء
من المتبعين للشرائع فليس بيننا وبين الفلاسفة فيه خلاف قال وان كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه واما
معاد الاجساد فلم يثبت لهم ذلك من طريق العقول لان المعاد انما تعلق بالارواح لانها مكلفة مشعرة مختارة فيصح ثوابها

ينبغي تحقيق هنا اعلى الله مقامه الشارح

ونعيمها ويصح عقابها وتأليمها الا انها حية مميزة مختارة واما الاجسام فانما اثبتوا معادها من جهة الشرع فانه هو المثبت
لمعاد الاجسام اذ لم يكن لها شعور ولا تميز ولا اختيار فلا يتوجه اليها التكليف ولا تنتفع بثواب ولا عقاب فليس في العقول ما
يدل على معادها وقد صرح بهذا المعنى المصنف في شواهد الربوبية وهنا اشار الى ذلك بقوله محشورة يوم القيمة كما وردت به
الشريعة الحقة واقول ان العقل يدل عليه بعين ما يدل على معاد الارواح فان العلة واحدة ومن اطلع على مرآة الحكماء
شاهد ذلك ببصره والمراد بمرآة الحكماء عمل الصناعة المكتوم اعني عمل الاكسير لانهم وضعوه مرآة ليشاهدون فيه كل شئ
من العالم من عين او معنى وفيه اعادة الاجسام وبعثها بنحو اعادة الارواح وبعثها وصورة الاستدلال على ذلك من جهة
العقل ان الوجود المادي لكل شئ من العالم فاض من فعل الله تعم كما فاض النور من السراج ومعلوم انه حيوة وشعور وتميز
واختيار وكل ما قرب من المبدء كان اقوى وكل ما بعد كان اضعف في الامور الاربعة كما ان نور السراج متساو في نفسه
الاضاءة واليبوسة والحرارة وكلما قرب من السراج كان اقوى في هذه الثلثة الامور وكل ما بعد كان اضعف فيها حتى يفنى
النور فتفنى الثلاثة جميعا بفنائه والوجود بهذه النسبة في كل شئ كلما بعد من المبدء ضعفت الامور الاربعة حتى يفنى فتفنى
جميعا بفنائه فالحيوة التي في الروح والشعور والتميز والاختيار بحقيقتها في الجسد وفي سائر الجمادات الا انها اضعف منها في
الروح فالاجسام مكلفة لانها حية مشعرة مميزة مختارة بنسبة كونها من الوجود ولهذا قال تعم قال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين وقال وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد تقدم لهذا بيان كثير فالارواح نور
وجود ذائب والاجسام نور وجود جامد والفرق بينهما كالفرق بين الماء والثلج فالدليل الموجب للقول باعادة الارواح بعينه هو
هو الموجب للقول باعادة الاجسام وايضا لذات النائم والامه مختص بالروح وان لحق الجسم منهما شئ فبالتبعية للروح ولذات اليقظان
للروح والجسم معا ولهذا نرى الجائع اذا شبع في المنام لا يشبع جسده ولا يقوم به واذا شبع في اليقظة شبعت الروح والجسد والاعمال
في هذه الدنيا التي يثاب عليها او يعاقب كانت بالروح مع الجسد فاذا بعث يوم القيمة ليجازي على عمله كان مقتضى العدل ان يكون
الثواب والعقاب على طبق منشائهما وسببهما فلو اثيب الروح خاصة على العمل الذي وقع من الروح والجسد لكان العامل قد نقص
من اجره والله سبحانه يقول وما التناهم من عملهم من شئ ويقول اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى والشاهد على هذا انهم
في عمل الصناعة ان الاجساد البالغة التامة في العمل هي مياه جامدة كما قال علي عم على ما رواه ابن شهراشوب في مناقبه وابو
العباس في كتاب السر المنير في علم التكسير ان عليا عم سئل وهو يخطب عن الصناعة فقال عم هي اخت النبوة وعصمة النبوة
ان الناس يتكلمون فيها بالظاهر واني لاعلم ظاهرها وباطنها وهي والله ما هي الا ماء جامد وهواء راكد ونار حايلة وارض سائلة
الخ فان الارض السائلة هي الماء الجامد كما ان الاجساد هي من الارواح وقد ذكرنا قبل هذا ان الاجساد اذا عفنت استحالت
معا ذات ارواح وكقصة عبد الملك بن مروان بن الحكم حين مات وقد تقدمت ولان الاجساد اشياء نزلت من الخزائن الى هذه
الدنيا كما قال تعم وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاذا كانت اصلها في خزائن الغيب عنده وانما نزلها بقدر
معلوم فاذا كان كل شئ يرجع الى اصله فالاجساد اذا لم ترجع بقيت في الدنيا او فنيت ولم ترجع الى اصلها وهو خلاف مقتضى القاعدة
المقررة المتفق عليها عقلا ونقلا فقد دل العقل بنحو ما ذكرنا على اعادة الاجساد واما الدليل النقلي فقد تواتر من الكتاب والسنة
واجمع المسلمون وجميع اهل الشرائع الالهية على ذلك والمصنف اورد شيئا من الكتاب بيانا لنوع الدليل فقال كما وردت به الشريعة
الحقة كما قال تعم افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فاخبر تعم بانهم ترجعون يعني يوم القيمة ويحتمل في رجعة آل محمد صلى الله عليه وآله لنظير
قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم الينا لا يرجعون فقد دلت الاخبار على ان المراد من الآية ان من اهلكوا في الدنيا بالعذاب لا
يرجعون في رجعة اهل البيت عم واما يوم القيمة فانهم يعودون بلا شك وقوله تعم قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشأها اول مرة يعني ان الذي اخترعها لا من شئ يعيدها من طينتها فان هذا عندكم بالطريق الاولى واما عنده تعم فعلى
حد سواء وقوله وهو بكل خلق عليم يعني انه يعلم ما اكلت الارض منهم كما قال جوابا لقولهم ائذا كنا ترابا ذلك رجع بعيد فقال
تعم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وقوله قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم يعني انه
يعيدكم على اسهل العادة سواء كنتم حجارة يصعب في نفوسكم اعادة الحجر انسانا او حديدا او غيره الذي هو اصعب عندكم اعادته

من اعادة



# الاشراق الثانی فی حقیقة المعاد

من اعادة الحجر او خلقا غیر الحدید هو اصعب من الحدید وهو ما فی صدورهم من الجحود والانکار للاعادة فانه تع یجعلها مقرة معترفة بالاعادة بعد الانکار بما امام من الادلة الساطعة علیهم فی انفسهم حتی نقل قلوبهم الی التجوز والاحتمال فسئلوا عن المعید فقال لهم المعید هو المبدئ فیقرر التجویز فی قلوبهم فسئلوا عن وقت الاعادة فقال یحتمل ان یکون بعیدا ویحتمل ان یکون قریبا فلما انتقلوا الی احتمال القریب درجهم الی ان من ابتداء کم بعد ان لم تکونوا شیئا لم یمتنع منکم احد عن ارادته بعید کم ملبین لدعوته حامدین له علی صنعه وتدبیره وحیث خلق نفوسکم باجابتکم خلقکم وصورکم علی الحضور لا علی الغیبة فالآن انما استبعدتم البعث لانکم ابناء الوقت فاذا حضر وقت الاعادة واعادکم ظننتم انکم ما لبثتم فی القبور وفی الدنیا الا قلیلا اقول وهی سبعة اصول الاصل الاول ان تقوم کل شخص بصورته لا بمادته وهی عین مهیته وتمام حقیقته ومبدء فصله الاخیر فهو بصورته لا بمادته حتی لو فرض تجرد صورته عن مادته لکان هو بعینه باقیا عند ذلک التجرد وانما الحاجة الی المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودی بما یحمل لوازم تشخصه ویحمل امکان وقوعه ویقرب باستعداده الی جاعله ویرجح وقت حدوثه علی سایر الاوقات ونسبة المادة الی الصورة نسبة النقص الی التمام والشیء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممکن بالقوة ولهذا ذهب بعض باتحاد المادة بالصورة وهذا حق عندنا لا شبهة فیه کما اوضحنا سبیله فی الاسفار الاربعة الا ان هذا المطلب لا یتوقف علیه اقول کلامه هذا وهو ان کل شخص تقوم بصورته لا بمادته وهی عین مهیته فیه ان کل شخص انما تقوم بنفس مادته وبمثل صورته وهذا ما دلت علیه الاخبار عن الائمة الاطهار عم ونطق به الکتاب ولی الالباب شهد له الاعتبار المستفاد من النظر فی الافاق وفی انفسهم اما فی الاخبار والکتاب فمنها ما روی عن الص ع فی قوله تع کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب فی احتجاج الطبرسی وعن حفص بن غیاث قال شهدت المسجد الحرام وابن ابی العوجا یسئل اباعبدالله ع عن هذه الآیة فقال ما ذنب الغیر فقال ویحک هی هی وهی غیرها قال فمثل لی فی ذلک شیئا من امر الدنیا قال نعم ارایت لو ان رجلا اخذ لبنة فکسرها ثم ردها فی ملبنها فهی هی وهی غیرها وفی تفسیر علی بن ابرهیم قیل لابی عبدالله ع کیف تبدل جلودهم غیرها قال ارایت لو اخذت لبنة فکسرتها ثم صیرتها ترابا ثم ضربتها فی القالب اهی التی کانت انما هی ذلک وحدث تغیر آخر واما الاعتبار فهو الشارح للکتاب والاخبار وذلک ان الرکن الشیء الاعظم هو المادة واما الصورة فهی هیئة للمادة فی نفس الامر وان کانت هی المشخصة لانها صورة العمل الذی هو صفة المادة فالمعاد هو المادة بصورة عمله الا تری ان الانسان اذا غلبت علیه صفة الغضب صار مادة سبع وبالصور یتغیر الحقیقة الواحدة بتغیر الصفة فیکون الطین الذی صنع نصفه کلبا ونصفه انسانا اذا ولجها الروح تکلم الانسان ومادته طاهرة ونبح الکلب ومادته نجسة لکن المعاد للثواب والعقاب المادتان فی الصورتین او الصورتان فی المادتین ولا شک ان المبعوث للثواب او العقاب هو المادتان فی صورتی عملهما لان الصورة فی الحقیقة هیئة قبول المادة فی کل مقام بنسبته والمواد تتغیر بما انصبغت به من العمل والصورة الظاهرة والباطنة هیئة المنصبغ والمبعوث والمثاب والمعاقب هو المنصبغ لا الصبغ الذی هو الصورة ولا یدفع الاعتراض علیه ارادة الحقیقة المتغیرة من الصورة لان تلک المادة وتغیرها انما هو بعملها وعملها هو قابلیتها وهو صفتها ان الله قال سیجزیهم وصفهم وهو عملهم لانه صورة الثواب والعقاب والصورة سواء ارید به الهندسیة والخطوط الظاهرة والمعنویة ام ارید بها الحقیقة المتغیرة هی هیئة المادة خلقت من نفس المادة من حیث نفسها فلیست الصورة علة للحقیقة ولا لتغیرها وانما هی معلولة لحال المادة فی صلوحها لصفة ما من فعل دبها وبه تکون طیبة ونصفه ما منها ای من نفسها من حیث هی وبه تکون خبیثة فالحق فی هذه المسئلة ما یدل علیه لفظ المص لا ما یرید منه اذ الحق ان کل شخص یقوم بصورته فان المقائم غیر الصورة نعم هو یقوم ویخرج بتلک الصورة ولیس لک ان تقول انه یرید ان الشخص انما یقوم بطینته وهی الصورة فان الانسان وان غلبت علیه الشهوة لا یقوم بانسانیته التی هی مادته اولا وانما یقوم بحیوانیته التی تصور بها لانا نقول ان المص یقول لا بمادته وانما یقوم بصورته التی هی عین ماهیته والمهیة ان اراد بها علی المعنی الاول من کون المهیة هی القابلیة ای قابلیة الوجود للایجاد فی الخلق الاول فهی الصورة النوعیة کالصورة الخشبیة للخشب فلا شک ان الخشب انما یظهر بالآلة الظاهر بصفته سواء اردت من الظ المادة العنصریة اذ لا یتقوم الصورة النوعیة الا بمادة النوعیة ام اردت

الاصل الاول (margin)

الجوهر (margin)

یعاد ذلک الانسان بتلک المادة فهو صورة السبع لان الصورة وان کانت هی التی تبعثها بتبعیتها الا انها تکون مادة الانسان الا انه غلب علیه صفة الغضب ع (margin)



## الاشراق الثاني في حقيقة المعاد

من الظ المركب منهما فانه على كل حال لا بد ان تكون الاحكام المتعلقة على الصور المترتبة عليها منوطة بالمواد اولا وبالذات
وبالصور ثانيا وبالعرض سواء كانت الصور جنسية ام نوعية ام شخصية وان اراد بالمهية على المعنى الثاني من ان المهية للشئ
هو المركب من مادة وصورة اى من وجود ومهية يعنى من حصة من ذلك الجنس وحصة من الفصل ومرادى ان الشئ التام الصنع
المركب من مادة جوهرية وصورة او مادة عرضية وصورة من حيث هو هيئة وظلمة ومن حيث انه صنع الله او نور الله او اثر فعل
الله وجود ونور وقولى صنع الله او نور الله او اثر فعل الله بمعنى واحد وانما هو تغير العبارة اذ كل ما سوى الذات فمن فعل الله
صدر لا من شئ حتى لا يخفى كان قوله الا بمادته لا معنى له اذ المهية هنا هى مجموع المادة والصورة لان كونه اثر فعل الله لا يدخل في
شئ منه لا مادة ولا صورة بل لكل شئ من الخلق اعتبار ان يسمى احدهما نفسه التى من عرفها عرف ربه وهى كونه اثر فعل الله
وهو نور من عرفه عرف ربه ويسمى ثانيهما نفسه التى لا يعرف الله بها وهى كونه هو وهى ظلمة اذا اخرج المؤمن فيها يده لم يكد يريها
ففى النفس الاولى لا مادة ولا صورة والا لما عرف ربه من عرفها الا انه نعم لا يعرف بالمادة والصورة وفى النفس الثانية مادة و
صورة لا يتحقق فى حال من الاحوال فى جميع ما سوى الله من الذوات والصفات الجواهر والاعراض المعانى والاعيان الا بمادة سبحانه
وصورة فقوله الا بمادته لا معنى له وان اراد انه تقوم بحكم صورته لا بحكم مادته فهو فى الظ وفى الحقيقة حكم الصورة من حكم المادة
معه وقوله وتمام حقيقته صحيح ان الصورة تمام الحقيقة وهى الجزء المهية بالمعنى الثانى ولكن المبعوث هو نفس التمام ام الحقيقة
التامة فتدبر وقوله مبدء فصله الاخير ان اراد بالاخير المميز النوعى والاول المميز الجنسى ففى ما ذكرنا جوابه مستو وان اراد به المميز
الشخصى والاول المميز النوعى فاسوء حالا فان كثيرا من العلماء جعل المشخصات الشخصية امورا عقلية اعتبارية لا تحقق لها فى
الخارج ونحن ان قلنا بوجودها وتحققها خارجا لكنا لا نقول انها جزء من الفصل المميز للنوع وانما هى مميزات للاشخاص
وهى افراد من الفصل كما ان الاشخاص افراد من النوع مثلا الفصل هو الصورة النوعية وهى مؤلفة من حدود ستة كم و
كيف ومكان ووقت وجهة ورتبة مع متمماتها ومقوماتها من وضع واضافة ونسبة واذن واجل وكتاب فكما ان هذه الامور
حصص من فصول الاجناس كذلك فصول الاشخاص حصص من فصول الانواع بهذه النسبة فميز زيد عن عمرو وعمرو عن زيد
حصة من كل واحد من هذه الامور التى مجموعها فصل الانسان عن الحيوان الصاهل وهكذا حكم سائر المميزات من الفصول
الحقيقية والاضافية صاعدا ونازلا والصورة هى الفصل فى كل شئ من الاجناس والانواع والفصول وهذه الامور هى
حدود الصورة ومقوماتها وليست مبدء للفصل اذ ليس الفصل شيئا غيرها الا اذا اريد بها خصوص الهيكل لكنه ليس عين
المهية وتمام الحقيقة لان ما هو عين المهية وتمام الحقيقة لا يكون الا المؤلف من الامور الستة ومن الستة المتممات لها
مع ما قامت به من القبول فالذى ينبغى ان يقول فهو هو بصورته مع مادته او يقول فهو بصورته ولا يقول لا بمادته فانه
اذا لم ينف المادة كان مع كلامه انه هو بما اتصف به مما غير مادته الاولى الى مادة الصورة القائم بها وقوله حتى لو فرض تجرد
صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد يدل على ان مراده ليس المعاد الا الصورة واما المادة فهى لازمة للصورة مقومة
لها بمعنى ان المترتب على البعث من الثواب والعقاب جار على حكم الصورة لا حكم المادة ويوهم كلامه هذا ان كلامنا عليه ليس منهجا على ص
لانه لم يرد نفى المادة وانما يريد ان المادة الانسانية لا تلبس السبعية وانما اللابسة لتلك الصورة السبعية هى النفس الصالحة
لكل صورة من الشياطين والحيوانات والمسوخ والسباع اعنى النفس الامارة وهذا انقلب مع كل صورة لنسبتها الى مادة تلك
الصورة فمن حشر خنزيرا حشر بصورة الخنزير ومادة لا بمادة الانسان ليقال انه يعاد بصورته لا بمادته والمص يريد انه لو
فرض قيام الصورة بدون المادة تحققت هوية الشئ وذاته بدون المادة بل بنفس ذلك التجرد بدون مادته وهذا
لا يعقل لان الصورة صفة ولا نعادا الصورة والصفة للثواب والعقاب والموصوف على ان هذا المبعوث على اى فرض ممكن
وكل ممكن زوج تركيبى ولا يمكن قيام مصنوع على مقتضى الحكمة ليس بمركب من المادة والصورة ولو فرض صورة لا مادة
فيها ظاهرا كالصورة فى المرآة فانها مركبة من مادة هى هيئة المقابل وشعاعها ومن صورة هى هيئة زجاجة المرآة من كبر صورة
وبياض وصفاء واستقامة واضدادها فان قال المبعوث منها نفس صورتها كان المعنى ان المبعوث صفات الزجاجة لا
هيئة المقابل لانها هى المادة وان قال المبعوث نفس الصورة وهويتها فهى الصورة والمادة اذ لم يوجد بسيط مستقل قال الرضا

لا يرجع بها اى على حكمها وانما يرجع على الصورة السبعية فتحتج بنفى المادة على هذا المعنى ونحن نريد ان المادة الانسانية



# ق الاشراق الثاني في حقيقة المعاد

الرضا ع ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده وقوله باقيا عند ذلك
التجرد هذا غلط لان الصورة صفة في الحقيقة فكيف يكون الشئ متحققا بتحقق صفته بدونه بحيث يكون اذا فعل زيد فعلا
يوجب العقوبة عوقبت صورته التي هي صفة عمله لانها هي التي يحشر فيها واما نفس مادته فلا تعاقب ما هذا الا العجب العجيب و
الامر الغريب وقد سمعت قول الصادق ع في قوله تع بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب انها هي وهي غيرها يعني هي هي
من حيث مادتها وهي غيرها من حيث صورتها فان الصورة الاولى ذهبت ومادتها اعيدت في صورة كصورتها الاولى
واشرعت من علتها فمثل ع بالنسبة فانك اذا كسرتها وصارت ترابا ثم ضربتها في قالبها الذي صورته علة صورتها فانها
هي هي من حيث المادة وهي غيرها من حيث الصورة كما تقدم في الحديثين فان فهمت الحديثين حصل لك القطع بان قوله
لو فرض تجرد صورته عن مادته الخ غلط ظاهر والا لزم عدم اعادة الاجسام كلها لانها انما تعاد موادها في صور كصورها
وان الصور الاولى تفنى وتحشر في صور كصورها يعني لما فنيت الصورة خلق لها صور من علل الصور الاولى مثلها لا انها
هي بعينها وهذا بنص الكتاب المجيد حيث قال تع بدلناهم جلودا غيرها لان هذه الغيرية تدور على احد امرين اما تعاد
مواد جلودهم في صور غير الصور الاولية او تعاد الصور بمواد غير موادها الاولى فاخبر احدهما لان الله سبحانه اخبر بانها
غيرها فلما دل الدليل على عدم الغيرية في الصور والمواد معا لامتناع الظلم وجب ان تكون في المواد او الصور والصادق ع اخبر من
الله ان الغيرية في الصور واما المواد فهي بعينها تعاد وانت اختر لنفسك اما قول الصادق ع واما قول الكاذب قوله وانما
الحاجة الى المادة لقصور افراد بعض الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودي يريد انه انما احتيج الى المواد مع ان
المقصود هو الصور لان بعض الصور قصرت عن حمل بعض ما يلزم المواد كالثقل مثلا المتعلق بالمادة اللازم لها فان
الصورة لا تحمله الا مع ارتباطها بالمادة وقصرت ايض عن حمل امكان وقوع الشئ وعن حمل ما يقرب الشئ باستعداده
التمكيني الى فعل صانعه وقبول تاثيره وعن ترجيح وقت حدوثه على سائر الاوقات ومكانه على سائر الامكنة فلما كان
بعض الصور يعجز عن حمل هذه وامثالها بدون تعلقها بموادها لم يشترط في اعادتها تجردها عن المواد ولكن لما كانت
هي المقصودة قلنا ان البعث لها لا للمواد واقول تغطمطت امواجها وما ادري اي شئ من كلامه هذا اولى بالرد لكن
على سبيل الاشارة والاختصار اقول ليس شئ من الصور يمكن من جهة الايجاد على مقتضى الحكمة ان ينفرد عن المادة لان
الصور صفات واعراض وقد صرح في سائر كتبه ان الاعراض لا وجود لها اصلا الا وجودها المعروضها واما لوازم التشخص
فمنها الاعمال وما يترتب عليها من الثواب والعقاب فهي من احكام المواد في كل حال واما ترتبها على الصور فمن جهة
ان الصور من جملة احوال المواد واحكامها واما وقوع امكانه فمن التمكين الفعلي الذي به التمكن الانفعالي الذي هو
نفس الصورة واما تقريبه الى فعل صانعه وجعل جاعله فهو من ترجح نفس امكانه عند تكوينه لانه هو ترجيح وقت الحدوث
ومكانه ورتبته وجهته وكمه وكيفه ووضعه ونسبته واضافته والاذن له واجله وكتابه كلها مقومات الصورة واشباهها
في كل شئ من المكونات غيبها وشهاداتها فكيف يكون المسبب مقوما للسبب وهنا ابحاث شريفة في بيان هذه الامور يطول
الكلام بذكرها ولكنا نذكر كثيرا منها متفرقا في هذا الشرح في اماكنها وقوله ونسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام
فيه ان هذا انما يلتئم على راي بعض الاشراقيين الذين يجعلون الوجود عارضا على الماهية في الخارج والمص يمنع ذلك و
المادة هي الوجود او بمنزلة الوجود والصورة هي الماهية او بمنزلة الماهية وهو يرى ان نسبة الماهية التي هي الصورة او بمنزلة
الصورة الى الوجود الذي هو المادة او بمنزلة المادة نسبة النقص الى التمام وقد تقدم وهنا قد عكس من حيث لا يشعر
لان المواد هي النازلة من الخزائن والصور من عوارض المراتب في تنزلاته والصور مركبة من هذه العوارض وهي النقايص
واما الوجود فهي في ذواتها هي التمام وما لاحظ من ان بها يتم الشئ مدخول بان الصور انما خلقت من ذات الصور
الذي هو المواد فهي متقدمة على الصور بالذات والشئ لا يوجد الا بمادته وصورته لكن المادة تتوقف على الصورة
توقف ظهور والصورة تتوقف على المادة توقف تحقق يعني توقفا ركنيا والشئ مع تمامه واجب الحصول غالبا
وعادة بالفعل يعني ان شاء الله ومع نقصه ممكن الحصول بالقوة غالبا وعادة يعني ان شاء الله ما شاء الله كان

# الاصل الثانی فی تحقیق معنی التشخص

وما لم یشأ لم یکن وقوله ولهذا ذهب بعض الی اتحاد المادة بالصورة وهذا حق عندنا کلامه هذا مبنی علی ما یذهب الیه من
اتحاد المهیة بالوجود خارجاً فی حملها علیه وبالعکس ذهناً وقد بسطنا الکلام علی هذا فی شرح المشاعر واما اتحاد المادة
بالصورة ففی مقامین الاول فی الخلق الاول بالنسبة الی الخلق الثانی کاتحاد الصورة النوعیة بالمادة النوعیة فی الخشب
مثلاً فان مادته من العناصر والصورة الخشبیة هی صورته النوعیة والخشب مرکب منهما وهذا مثال الخلق الاول وفی
صنع السریر اعنی الخلق الثانی مادته الخشب ففی هذا المقام اتحدت مادته العنصریة بصورته النوعیة فمادة السریر من
الخشب الواحد الذی کان من مادة وصورة والآن هو مادة خاصة والثانی فی الخلق الثانی فی صنع السریر فانه مرکب
من المادة من الخشب ومن الصورة المعلولة فالسریر شیء واحد بسیط قد اتحدت فیه المادة والصورة عند تسمیته واستعماله
والاشارة الیه فالاتحاد بهذین المعنیین صحیح واما ما لا صورة له فلا مادة له لان تحقق احدهما متوقف علی تحقق الآخر و
کل ما لا مادة له لا صورة له وکل ما سوی المعبود بالحق تع فله مادة وصورة حقیقیتان وفعله ای مشیته واختراعه وابداعه وفعله م
فله مادة وصورة اعتباریتان **قال** الاصل الثانی ان تشخص الشیء عبارة عن نحو وجوده الخاص مجرداً کان او مادیا
واما المسمی بالعوارض المشخصة فهی من امارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوماته ویجوز تبدلها شخصاً الی شخص او
صنفاً الی صنف مع بقاء هذا الشخص بهویته العینیة کما یشاهد من تبدل اوضاع زید وکمیاته وکیفیاته واینیته واوقاته و
زید زید بعینه **اقول** اختلفوا فی الممیزات للشخص هل هی موجودة ام لا وانما هی امور اعتباریة والاصح انها امور موجودة
علی الاصح هل هی عوارض ذاتیة ام خارجیة والاصح من احتمالی الاصح انها ذاتیة وانها هیئات مادته وحدود صورته و
ارکانها وهی کم مادته ای قدرها من کثرة او قلة وکیفها ووقتها ومکانها ورتبتها وجهتها ومتممات هذه من الوضع و
النسب والاضافة والاذن والاجل والکتاب فهذه ستة وستة تتألف منها الصورة التی هی القابلیة التی هی المهیة
والشیء یتألف من مادة وصورته المتألفة من هذه الامور الستة والستة فالستة الاولی هی الایام الستة التی خلق الشیء
فیها والستة الاخری متممات کل یوم من الایام الستة والمص ذهب الی ان تشخص کل شیء عبارة عن نحو وجوده الخاص ای جهة
وجوده یعنی بالوجود حصة من الوجود خاصة ومراده به ان تشخص کل شیء من وجوده لا من مهیته ولا من عوارض ذاتیة او
خارجیة لا فرق فی ذلک عنده بین المجرد الذی لا مادة له اصلاً کالواجب تع وکالمفارق المحضة کعقل الکل وروح القدس
وبین المادی الملکوتی کالنفوس الانسانیة والمادی الطبیعی الجسمی فان الواجب تع عنده متعین عند نفسه بنحو وجوده و
العقل وروح القدس متعینان بنحو وجودهما والنفس والجسم متعینان بنحو وجودهما ویرد علیه اشیاء فیما ذهب الیه منها
ان الواجب تع عالم بذاته وعلمه بذاته عین ذاته ولیس علمه بذاته بنحو التعین لان ذاته تع لیست بنحو التعین فلا یصح تعینه
بنحو وجوده لان التعین ان ارید منه ما تفهمه الخلق لم یصدق علی ذات الله سبحانه لان ما تفهمه الخلق منه هو التمیز والتمیز لا
یصح الا مع الاشتباه ولیس ثم اشتباه فی حال وان ارید منه ما لا یفهمه الخلق لم یحسن التعبیر عنه بما یشارکه خلقه فیه
ومنها ان المفارقات المحضة کالعقول مثل عقل الکل وروح القدس جعلها مما لا مادة لها وانها لیست مما سوی الله
سبحانه کما ذکره فی اخر المشاعر وهذا غلط باطل فی غلط باطل لاتفاق العقلاء من المسلمین والحکماء علی ان ما خلق الله العقل
وروح القدس لها اطلاقان اطلاق یراد منها عقل الکل اعنی هذا المذکور واطلاق یراد منها روح الکل فعلی الاول هی التی
اول ما خلق الله سبحانه وعلی الثانی تکون تحت العقل وهی اول تنزل لانه حین قال تع له ادبر واذا ثبت انهما حادثان ممکنان دخلا فی فادبر م
ما اتفق الحکماء علیه وقبله کل من اتی بعدهم وهو ان کل ممکن زوج ترکیبی وما لا مادة له ولا صورة کیف یکون زوجاً ترکیبیاً لان
المرکب انما یترکب من مادة وصورة ومنها ان الشیء اذا تمیز من نحو وجوده خاصة کان ما تمیز به الجنس کالحیوان هو عین ما
تعین وتمیز به النوع کالانسان والفرس والحمار وعین ما تمیز به الجنس وانواعه عین ما تمیزت به افرادها من غیر تغیر ولا
تبدیل ولا زیادة ولا نقصان لان التغیر فی الممیز والتبدیل والزیادة والنقصان ان کانت من نفس ذلک النحو فلا شیء غیره وان
کان من غیره لم تکن المشخصات من نحو الوجود وانما هی من خارج فیلزم اما ان تکون ممیزات الشیء لا من نحو وجوده بل من
نحو ماهیته وصورته فی جمیع الممکنات لدخولها تحت الاجناس والانواع ولتعدد الاشیاء والنظایر فیقتضی تمیز بعضها

عن بعض



# الاصل الثانی فی تحقیق معنی التشخص

عن بعض الی امور خارجة عمّا اتفق بعضها مع بعض فیه والّا لم یتحد افراد الحقیقة الواحدة ولو کان تمایزها من حقیقتها یتعدد ل
الجامعة لها لما تمایزت اولما اتّحدت واما الواحد الحق تع فلا تمیّز له لعدم الشبیه والنظیر والمثل والشریک سبحانه وتع والمص انما دعا الی تعددت
هذا القول توهم محافظة للوحدة الحقیقیة فی صرف الوجود ولو انه لم یقل بصرف الوجود ووحدة الوجود وانه یصدق علی الواجب تع
والممکن بالاشتراک المعنوی لکان اشدّ له محافظة واصح ولو انه استشهد بقول الله سبحانه سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم وبقول
الصع العبودیة الخ واستشهد ع بالآیة المذکورة وبقول الرضا ع قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال علی هناک لا یکون الا
بما ههنا الخ لبصره الله تع اذا نظر فی الآفاق مثل السریر انما یمیّز من الباب والباب من السریر وتشخص کل منهما بما هو نحو وجوده و
هو الخشب سواء اراد الخشب الخاص ام العام لانّ الخشب هو وجوده او بمنزلة وجوده ولانّ الخاص لم یتخصص بما من ذاته من حیث
هو وانما تخصص بما عرض له من المخصصات فانّ خصة الخشب الخاصة بالسریر انما اختصت به بما لحقها من تقدیر صورته ولولا ذلک
التقدیر لما کانت خاصة به بل تکون صالحة للباب وغیره واما ذکرنا من انّ المادة وجود موصوفی والصورة وجود صفتی فلا
یلزم منه تصحیح قوله انّ تشخص الشیء عبارة عن نحو وجوده فان المشخصات عندنا وجود صفتی فقد کان تشخصه نحو وجوده لانه ما یتبدل
به الّا انّها صفة الموجود الخاص ذاتیة ای انّها من وجوده من حیث انه نور لا من حیث انه هو فینطبق ارادته علی ظاهر کلامه واما
نحن فنرید بالصورة المهیة وحدود الصورة هی مقومات الماهیة والماهیة هی قابلیة الوجود والمادة للایجاد وهی شرط لتحقق
الوجود وظهوره وهی شرائط خارجة عن الوجود الموصوفی الذی نسمیه نحن بالمادة وانّما هی من الوجود الصفتی الذی نسمیه نحن
بالصورة وقد ذکرنا هذه الشرائط وهی الستة والستة ولکنها تکون جزء مهیة الشیء بالمعنی الثانی وکل المهیة بالاول وقوله
واما المسمی بالعوارض المشخصة فهی من امارات وجود الشخص ولوازمه لا من مقوماته فکالاول فانهم یسمونها بالعوارض المشخصة
باتفاقهم لانها هی مقوماته کما هو المحقق الثابت فانّ هیئة السریر وصورته هی المقومة لمهیته اعنی بدونها لا سریر وانما هو
خشب ولیست المادة بنفسها متقومة بدون الصورة وکونها من لوازم وجود الشخص غیر مناف لما قلنا لانّ الشروط والقابلیة
والصورة لا تتقوّم بنفسها بلا اشکال لانها اعراض وصفات ولا توجد بدون معروضاتها وموصوفاتها التی هی المشروطات
والمقبولات والمصورات الّا انّ الشروط المشخصة تتوقف علی المشخصات بفتح الخاء توقف تحقق وتتوقف المشخصات بفتح الخاء علی المشخصات بکسر
الخاء توقف ظهور وکذا کونها من امارات وجود الشخص وقوله ویجوز تبدلها شخصها الی شخص او صنفا الی صنف مع بقاء هذا
الشخص هویته العینیة کالکلام الاول فی الغلط فیا سبحان الله کیف حال حکمة هذا الرجل الفاضل ما یکاد الناظر یجد فی کلامه
کلمة صحیحة کیف یجوز تبدل صورة سریرک الی سریرنا مع بقاء سریرک بهویته اما التبدل فقد ذکر الله سبحانه ما یدل علی بطلانه کما
تقدم فی قوله تع بدلناهم جلودا غیرها بعد ما ثبت انّ المعاد هی الاولی بمادتها وقال تع انها غیرها ولیست غیرها الّا فی الصورة
کما مثل الصع لذلک باللبنة تکسرها وتصوغها فی قالبها فکیف تتبدل صورة سریرک الی سریرنا وانّما یعمل السریر نا صورة مثل صورة
سریرک لا انها تنتقل ثم اذا زالت صورة سریرک کیف یبقی سریرک بهویته العینیة الا انه اراد انه تبقی مادته یعنی الخشب فصحیح ولکن
لم تبق هویته العینیة اذ لو بقیت بعد زوال الصورة لبقی السریر ولما صلح للباب مع انه یصلح للباب وغیره فلا تتبدل المشخصات من
شیء الی شیء بل اذا زالت لم تعد ابدا وانما یعود مثلها الیه او الی غیره وهنا اشکال حله والجواب عنه خفی علی اکثر الاذهان وقد
اشرنا الیه فیما مضی وفی هذا الشرح مفرقا ووجه الاشکال انّ النبی یوشع ع وهو فی قتال الجبارین غربت الشمس قبل ان یصلی
ودعا الله سبحانه فردت له الشمس فصلی اداء وعلی ابن ابی طالب ع کان فی بابل ولم یصل فیها لانها ارض خسف حتی غربت الشمس فدعا
الله سبحانه فردت له الشمس فصلی اداء ویوم کان راس رسول الله ص فی حجره فی مرضه الذی توفی فیه ونام وراسه فی حجر علی ع وکره
ان یوقظه من نومه ولم یصل ولم ینتبه حتی غربت الشمس فدعا الله سبحانه فردت له الشمس فصلی اداء مع انّ الوقت مضی وهو عبارة
عن المدة ولا شک انها مضت فمقتضی هذا ان تکون الصلوة قضاء ولکنهما صلیا اداء وکذا روی الجمهور فی قصة سلیمان ع
حتی توارت بالحجاب ولو کان المط الصلوة قضاء لما سئلوا الله تع عن اعادة الشمس اذ لا فائدة فی الاعادة الصلوة اداء ودعوی
انّ الفائدة اظهار الفضیلة باطلة وایضا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار ع انّ الله عج یحشر یوم القیمة الایام والاعوام والّلیالی و
الشهور والسنین وبقاع الارض والالوان والاعراض والحرکات فتشهد للعاملین بالاداء وعلی التارکین بترکهم فاذا ...



## الاصل الثانی فی تحقیق معنی التشخص

هذا صحّ قول المصـ من اعادة الصور والجواب ان المصـ قد اشار الی ما فیه الجواب علی الحقیقة فی الحدیثین السابقین وهو قوله فی اللبنة اذا کسرتها وکانت ترابا ثم وضعتها فی قالبها فانما هی هی وهی غیرها بمعنی ان مادتها هی الاولی وبصورتها غیرها لان صورتها الاولی انما هی اثر القالب فتقدر المادة باثر القالب فی الصورة الاولی فاذا کسرت ذهبت الصورة التی هی اثر القالب فاذا وضعت تلک المادة فی ذلک القالب تقدرت باثره کالتقدر الاول بتقدیر القالب وحیث ثبت ان کل شیء ممکن جوهر او عرض کلّ او جزء کلّی او جزئی زوج ترکیبی ای مرکبا من مادة وصورة ثبت ان الایام واللیالی والشهور والسنین والمدد والامکنة والاعراض من الحرکات والاصوات والالوان وغیر ذلک کلها مرکبة من مادة وصورة کل شیء منها فاذا اعید اعیدت مادته وصورة قالبه التی کانت الاولی اشراقا من هیئة القالب والثانیة اشراق ثان فکما انک تقول لنور الشمس الذی اشرق علی الجدار فی وقتین انه واحد باعتبار عدم المغایرة وعدم الاختلاف وعدم تغیر مادته فی الوقتین وتقول انه اثنان باعتبار ان الممکن الباقی یحتاج فی بقائه الی مدد جدید کما قال تعـ بل هم فی لبس من خلق جدید فی ان کان انما یمد بما منه اوله لکنه جدید قال عـ لولم نرد لنفد ما عندنا فافهم وقد ذکرنا فی الفوائد وشرحها بیانا لما ذکرناه هنا فاطلبه من موضعه وبالجملة یظهر لمن یعقل ما قلنا ان المبعوث هو المادة وانها هی الشیء مع الصورة وان الصورة حدود للمواد وقبولها للصور هی انفعالها بها کالصورة النباتیة فانها تنفعل المادة بها فتکون المادة بها من نوع الشجر مزاجها ای المادة ما اختلط به نبات الارض لان المزاج من ترجمة الصورة وترجمة کل مزاج من عبارة صورته والصورة الحیوانیة تنفعل بها المادة فتکون المادة بها من نوع الحیوان او مزاجها ای المادة التی انفعلت بصورة الحیوان دم لانه الحامل للابخرة التی تتعلق بها النفس الحیوانیة الحسیة فهویة الشخص الغیبیة هی مادته المنفعلة المتلونة بصورته فان زالت المادة ذهبت صورته اصلا لانها ظل المادة وان زالت الصورة ذهب اختصاص المادة الذی هو تقیید الصلوح فاذا اطلقت المادة من قید الصورة ظهر الصلوح الهیولانی لقبول صورة ذلک الشخص وغیره وقوله کما یشاهد من تبدل اوضاع زید وکمیاته وکیفیاته وایونه واوقاته زید زید بعینه اعلم ان اوضاع زید اذا ارید بها القسم الثالث تغیرت بانتصابه وهو ترتیب اجزائه بالنسبة الی الامور الخارجة مثل اذا استقامت فقرات ظهره وانتصب وکان راسه مما یلی السماء سمی قائما او لم یکن راسه مما یلی جهة السماء کالمضطجع لم یسم قائما فتغیر هذا القسم من الوضع انما تبدلت الامور الخارجة وذلک لا تغیر نفس الشخص وکذلک القسم الاول من الوضع وهو التحیز الظاهر اذا نسب الی زید واما اذا نسب الی الجوهر الفرد وارید التحیز الحقیقی المساوق لجرم زید کمساوقة الروح للجسد بمعنی عدم خروج شیء من زید عن المکان حقیقة ولا شیء من المکان عن زید کذلک فانه اذا تبدل هذا الوضع لم یکن زید زیدا وکذلک الکم تغیرها اذ لم یکن زید زیدا لا بد لذلک الکم بخلاف الکم الظاهر کالسمن والضعف فان هذا لا تغیره لانه لیس هو الکم المقوم لحقیقة زید وانما تقومت بالکم الحقیقی وکذلک الکیفیات کالسواد والبیاض وکذلک ایونه جمع این واوقاته فان ظواهرها اذا تبدلت لا تغیر زیدا کالمکان اذا اراد منه المواضع التی ینتقل منها الیها کالحرکة فاذا اراد منها الکون الاول فی المکان الثانی فان تبدل هذه لا تغیر الذات لانها لم تتقوم صورتها التی هی قابلیتها بهذه الامور الظاهرة المسماة بهذه الاسماء لغة بخلاف الحقیقة فاذا تبدلت کان زید ترابا مثلا او فحما او ملحا او هواء او غیر ذلک والمصـ بنی استدلاله علی هذه الظواهر التی لا تتقوم بها الاکوان **قال** الاصل الثالث ان الوجود التشخصی مما یجوز ان یشتد ویتقوی وان الهویة الجوهریة مما یشتد ویتحرک فی جوهریته حرکة متصلة علی نعت الوحدة الاتصالیة والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخص وقول المشائین ان کل مرتبة وحد من الاشد والاضعف نوع آخر وان کان حقا لکن بشرط ان لا یکون ذلک الحد حدا بالفعل لکن من الحدود المفروضة فی الاشتداد فانها غیر موجودة بالفعل والا یلزم حصول انواع غیر متناهیة بالفعل محصورة بین حاصرین بل الموجود بالفعل هو الامر التشخصی المتوسط بین الحدود المفروضة فی کل حرکة واستحالة سواء کانت فی الجواهر او فی الکیف وغیره **اقول** الوجود التشخصی ای الحادث یجوز ان یشتد او یضعف وهذا علی قواعد ناظم لانه حادث اخترعه صانعه لا من شیء وانما هو اثر فعله وحیث کان ظهوره متوقفا علی قابلیته فی نفسه علی حسب قابلیته فی الشدة والضعف لانه تاکید الفعل فهو کاشراق الشمس ان کان ما وقع علیه صیقلیا صافیا کالمرآة اشتد ضیاؤه فی نفسه وان کان غیر صیقلی کالجدار ضعف ضیاؤه مع ان اشراق الشمس واحد کذلک الوجود التشخصی ان صفت قابلیته وصلحت باخلاص الشخص فی الاعمال وصحة الاعتقاد والاستقامة اشتد وقوی وان ضعفت قابلیته

واظهر



# الاصل الثانی فی تحقیق معنی التشخص

والظلمة بالشوب فی الاعمال وعدم صحة الاعتقاد والاستقامة ضعف بل یکون میتا قال تع اموات غیر احیاء بل مقبورا
فی قبر طبیعته کما قال تع وما انت بمسمع من فی القبور واما علی قواعد المص فلا یشتد لذاته ولا یقول لانه لیس بحادث والقدیم لا یختلف
احوال الدرا انما یظهر من الشدة والضعف فلیس ذلک فیه وانما هو فی عوارض لحقته من مراتب التنزل فالشدة والضعف انما هو فی
اللواحق فقوله مما یشتد ینافی قواعده لان ما یقبل الزیادة یقبل النقیصة ومثله قوله وان الهویة الجوهریة مما یشتد ویتحرک
فی جوهریته فانه اذا اشتد وتحرک من شیء خارج عن هویته صح ما ذکرنا وان کان من نفسه کان المقتضی للاشتداد ذاتیا له والذاتی لا
یکون بالفعل الا بالقوة فلا یصح الاشتداد فی حقه اذ کل ما یمکن للذاتی فهو حاصل له بالفعل فان اقتضی اشتدادا فهو ما هو علیه
ولا یشتد زیادة الا لمقتض طار خارجی فلا یتحرک بجوهریته فی نفسه مط وقوله حرکة متصلة علی نعت الوحدة الاتصالیة والواحد
بالاتصال واحد بالوجود اما الحرکة المتصلة فهی للمتحرک والوجود لذاته لا یتحرک وان فرض انه لذاته متحرک حرکة ذاتیة کان لازما
لحالة الاول لا یشتد بالحرکة الذاتیة کالافلاک وانما یشتد بالعارضة فثبت العرش ثم انفش فانه ان تحرک فحرکته اتصالیة
اذا اتحد المقتضی وما فی المسافة اذا صدقت علیه بالوحدة بالاتصال صدقت علیه الوحدة بالوجود وهذا الصدق صناعی لا ذاتی
اذ قد تصدق علیه باعتبار الاتصال التدریجی انه واحد مع انه فی الحقیقة وفی نفس الامر متعدد کالعلم المکتسب فی الاوقات
المتعددة مع عدم تخلل الفصل والتعطیل اذا کان مختلفا ومع تخلل الفصل والتعطیل اذا کان متحدا وقوله بهذه الحرکة من قاعدة
المقررة من اثبات الحرکة الجوهریة ونحن نقول بها لکن لا نقول بان المقتضی من ذات الجوهر بل المقتضی الاعراض التی هی
حدود الماهیة والصورة فانها هی المحرکة للجوهر فیترقی فی مراتب الشدة بصفاء القوابل ویتنزل فی مراتب الضعف بضعفها
فحرکته الجوهریة التی یترقی بها او یتنزل لحرکة انفعالیة لا حرکة فعلیة کما توهم المص واتباعه وقوله وقول المشائین ان کل مرتبة
وحد من الاشد والاضعف نوع اخر یریدون به ان ما امتد علی نحو الاشتداد او الضعف تکون اجزاؤه مشککة فکل جزء
یصدق علیه التساوی ولو بحسب الصورة او الادراک او التاثیر او التاثر او غیر ذلک بفرض کونه نوعا علیحدة والممتد بمجموعه
کالجنس لها وانما کانت هذه الاجزاء انواعا مع انها من حقیقة واحدة لما قلنا ان الکم وغیره من المشخصات والمشخصات هی الفصول
الجزئیة کزید وعمرو وهی من الفصل الذی هو الناطق کزید وکعمرو ومن الحیوان الناطق الذی هو النوع ولا شک ان الانواع من
حقیقة واحدة وان الحصة الحیوانیة لکل نوع صالحة للنوع الاخر وانما الممیز بینهما الفصول والفصول فی الحقیقة هی القابلیات
والصور وقد ذکرنا انها تتالف من ستة الکم والکیف والوقت والمکان والجهة والرتبة ومن ستة متممات للستة الاولی
الوضع والنسبة والاضافة والاذن والاجل والکتاب وهذه الممیزات فی الاجناس جنسیة وفی الانواع نوعیة وفی
الاشخاص شخصیة واجزاء المشکک تمایزها بهذه الامور فهی انواع للحقیقة المشککیة وان شئت قلت جزئیات للنوع
المشکک والمص بنی تمایزها علی قاعدته من کونه من انفسها وشرط حقیة ما قال المشاؤن علی کون الحد الممیز بین کل
نوعین منهما حدا بالفعل فقال لکن بشرط ان یکون ذلک الحد حدا بالفعل الا من نوع حدود المفروضة فی الاشتداد
فانها غیر موجودة بالفعل والا یلزم حصول انواع غیر متناهیة بالفعل محصورة بین حاصرین واقول انا قد اشرنا الی ان
حصول تلک الانواع المتعددة لا تتوقف علی وجود حد بالفعل بل یکفی فی فرض تعددها صدق تساوی کل نوع منهما
بحسب الصورة او الادراک او التاثیر او التاثر ولا یتوقف علی فصل او فاصل ولا یلزم حصول انواع غیر متناهیة بالفعل الا
اذا ارید بالتساوی الحقیقی والوحدة الاتصالیة حقیقیة لا عرفیة فانه یلزم حصول انواع غیر متناهیة بالفعل للاکتفاء بالفرضیة
محصورة بین ابتداء وانتهاء لارادة التساوی الحقیقی مع الاتصال الحقیقی لانه فرض بالاتصال الحقیقی السیال وارادة الامر
المتساوی حقیقة تحصل انواع غیر متناهیة بالفعل فی شیء محصور وذلک غیر واقع نعم یمکن فرض جزئی شخصی بالفعل بین کل
حدین مفروضین من کل حرکة ترقی او نزول من نمو او ذبول وانقلاب او عدول وخروج او دخول وامتزاج او حلول ولهذا
قال المص بل الموجود بالفعل هو الامر الشخصی المتوسط بین هذه الحدود المفروضة فی کل حرکة واستحالة سواء کانت فی الجوهر او
فی الکیف وغیره اقول یرید ان الحرکة الجوهریة کما تکون فی الجوهر تکون فی الکیف وغیره وهو کما قال الا ان باعثها لیس نفس
المتحرک والا کانت وضعیة لحرکة الفلک او ما بمعناها کحرکة جوهر الملک وسائر البسائط فانها لا یتحقق فیها الشدة و

الضعف

## الاصل الثانی فی تحقیق معنی التشخص وسرّه

الضّعف الّا بالتّبع لما یقبلهما او بما یقبلهما وکما یمکن فرض وجود امر شخصیّ بالفعل متوسّط بین هذه الحدود المفروضة فی کلّ
حرکة واستحالة کذلک یمکن فرض امر نوعیّ بالفعل کذلک لانّ المتّصل الواحد له وجود واحد وله مهیّة ولکن بالنسبة الی رتبته من التحقق واحدة م
وامّا بالنّسبة الی ما تحته فوجودات متعدّدة ومهیّات متکثّرة ومن ثمّ اطلق المشّائون القول بنوعیّة کلّ مرتبة وحدّ بدون شرطیّة
الفعلیّة اذ لا فرق بین وجود الامر الشخصی المتوسّط بین الحدود المفروضة وبین وجود النوع المتوسّط بین الحدود المفروضة الّا
بالاعتبار فی اتحاد الشیء المعتبر کما اشرنا الیه سابقا **قال** والذی یکشف عن ذلک ویدفع به الاشکال انّ الوجود هو الاصل المتقدّم
فی الوجودیّة والمهیّة تبع له اتباع الظلّ للشخص والمتّصل الواحد وجوده واحد له حدود مفروضة ومتی کان المحدود واحداً کانت
المهیّة واحدة غیر متکثّرة لکن اذا انتهی الی حدّ ووقف عنده کان متعیّن المهیّة التّابعة لذلک الحدّ وبالجملة کلّما کان الوجود
اشدّ وابقی کان اکمل ذاتاً واتمّ جمعیّة للمعانی والمهیّات واکثر آثاراً وافعالاً الاتری انّ النفس الحیوانیّ لکونها اقوی وجوداً من سائر
النفوس النباتیّة والصّور العنصریّة تفعل افاعیل النبات والجماد والعناصر ومایزید علیها ویفعل نفس الانسان افاعیلها
کلّها مع النطق والعقل یفعل الکلّ بالاشارة والباری یفیض علی کلّ ما یشاء **اقول** قوله والذی یکشف عن ذلک ای یدلّ
علیه دلالة یکشف عن حقیقته والمراد من المشار الیه بذلک هو انّ الموجود بالفعل هو الامر الشخصی المتوسّط بین الحدود المفروضة
فی کلّ حرکة واستحالة وذلک الدلیل الکاشف لیس کاشفاً من نحو مادّته وصورته وانّما هو مبنیّ علی طریقته وقواعد فمن سلّمها له
وقبلها منه ظهر له صحّة دلیله بمطابقة مراده غالباً ولیس هذه ضابطة الدّلیل ودلیله هنا هو انّ الوجود هو الاصل المتقدّم فی
الوجودیّة والمهیّة تبع له اتباع الظلّ للشخص **اقول** وهذا الکلام بانّ الوجود اصل وهو یرید بالاصل انه غیر المادّة وغیر الصورة
وغیره منهم من قال هو المادّة منهم من قال الاصل هو المهیّة وامّا الوجود فعارض علیها ومنهم من قال بعکس هذا وغیر ذلک
من الاقوال وهو بنی مذهبه علی طریقة اضطربت فیها عباراته فی کتبه وحاصلها ما ذکرنا سابقا وهو انّ الوجود حقیقة
واحدة نظر فی افراد تصدق علی کلّ منها علی نحو التشکیک فصرف الوجود البحت الذی لا شوب فیه اصلا هو الحق تع وما لحقه شوب
من نقائص واعدام فمنسوب الی الحوادث من حیث الانضمام وامّا من حیث نفسه فلم یلحقه شیء وما یلحقه من عوارض مراتب
تنزّلاته فلاحقه للضمائم وامّا ذاته فباقیة علی حالة الوجوب ولا یدخل فی الامکان بذاته وانّما یدخلها بالعرض وجمیع هذه
الافراد ما نسب الی الحق تع وما نسب الی الخلق فالوجود صادق علیها بالاشتراک المعنوی لدخول جمیعها تحت حقیقة واحدة
فوجودات الحوادث من سنخ وجود الحق تع عمّا یقولون علوّاً کبیراً قوله انّ الوجود هو الاصل المتقدّم ان حملناه علی مذهبه فعباراته
کما قلنا لک مضطربة لانّه یقول بما سمعت ممّا قلنا عنه ویقول ایضا انّ الوجود المنسوب الی زید اتحدت به مهیّته فی الخارج وهی
عارضة علیه وفی الذهن هو عارض علیها ویقول المهیّة هی المادّة والصورة ووجود زید هو حقیقته واصله وهو سار
فی مادّة زید وصورته فان حملناه علی المادّة کما هو اختیارنا صحّ کونه ممّا یشتدّ ویضعف فی ذلک بقبوله للمدد بحرکته الجوهریّة
بقابلیّته لا من نفسه والقابلیّة هی الماهیّة بالمعنی الاوّل فیکون الممتدّ بالاشتداد والضعف فی قوس الصعود والنزول
صحّ ان یشتمل علی انواع م بمعنی انّ کلّ شیء شخصیّ متوسّط بین حدّین مفروضین من حرکتین او استحالتین او من تخلّفهما فانّ له وجوداً
یعنی مادّة اتّحدت فی کلّ المیزات ومهیّة یعنی صورة مؤلّفة من تلک الممیزات فانّه قد صدقت علیه الوحدة الشخصیّة من
حیث المدرکیّة او الاعتبار فی نفسه وبالنّسبة الی ما تحته تصدق علیه الکثرة من حیث جهة الاعتبار او المدرکیّة وصحّ ان
تشتمل علی جزئیّات بالفعل بمعنی انّ کلّ شخصیّ متوسّط بین حدّین مفروضین من حرکتین او استحالتین او حرکة واستحالة
فانّ له وجوداً یعنی مادّة تمیّزت بمشخّصاتها التی هی ماهیّته وصورته وقابلیّته فاذا حملناه علی مذهبه اختلفت معانیه
واضطربت لانّ الوجود فی نفسه عنده واجب والواجب لا یصحّ علیه الحرکة الجوهریّة ولا الاشتداد ولا الضعف ولا الامتداد
ولا التشکیک ولا التعدّد الذاتی وامّا التعدّد فی الآثار فمن تعدّد الافعال ولا ینافی تعدّد الافعال اتحاد الفاعل فانّ الآثار
تعدّد بتعدّد القابلیّات کتعدّد الصور فی المرایا المتعدّدة من المقابل الواحد وکلّ شیء یقبل الاشتداد والضعف او
الامتداد او التشکیک او التعدّد الذاتی وامثالها فهو حادث اذ لیس احد من العقلاء یطعن فی دلیل حدوث العالم وقولهم
العالم متغیّر وکلّ متغیّر حادث فاذا قبل الوجود الاشتداد او الضعف سواء من نفسه ام من غیره کان حادثاً ولا یصحّ ان ینتهی



## الاصل الرابع في تحقيق الصور المقدارية والاشكال

ينتهى الحادث الى غير حادث لانّ ما يخلق منه ان كان حادثا فذلك المطلوب وان كان قديما فان كان ذلك الحادث ان كان
لم يزل غير انّه تعدّدت القدماء سواء كان خلق من ذات القديم ام من ظلّه ثم لا معنى لقولنا خلق وان كان طرء بعد القديم رتبة
او وقتا تغيّر من احوال القديم بان كان وحده ثم كان معه غيره وكان لم يخرج منه شئ ثم يخرج وكان لا ينسب اليه شئ ثم نسب و
متغيّر الاحوال حادث وان قال المصنف بحدوثه وهذا هو طالبناه بنفسه معنى هذا الحدوث هل معناه انّه كان ولم يكن ام معناه انّه ظهر
وكان خفيا ام تنزّل وكان عاليا ام انّ التنازل ظلّ العالى ام معناه انّه شان من شئونات الحقّ الذاتية الغير المجعولة اقترن
بالمهية الثابتة فى علم الحقّ تعالى الذى هو ذاته وتلك المهية غير مجعولة ولما اقترنا كان الاقتران حادثا فنسبنا الى الحدوث لذلك
الاقتران والحاصل انّى اكرّر هذه المعانى وامثالها تنبيها للغافلين وتذكرة للمتّقين فقول المصنف فى دفع الاشكال وهو انّك
اشترطت فى قول المشائين ان تكون الحدود المميّزة للانواع حدودا بالفعل ولا تكفى الحدود المفروضة لئلا يلزم حصول
انواع غير متناهية محصورة بين حاصرين وذلك ممتنع فكيف جوّزت حصول جزئيات كلّ جزئى شخصى بالفعل متوسّط
بين هذه الحدود المفروضة فى كلّ حركة واستحالة بان يتدانّ الامر الشخصى المتوسّط بين هذه الحدود المفروضة فى كلّ حركة و
استحالة موجود بدليل انّ الوجود اصل لذلك الامر متقدّم فى وجوديته على الامر الشخصى والامر الشخصى وان توقف ظهوره
على المهية الا انّ المهية تابعة للوجود كتبعية الظلّ للشخص ولما كان المتصل الواحد من المشكك الممتد له وجود واحد هو
اصل ذلك المتصل ولذلك المتصل حدود مفروضة وكان المحدود واحدا الا انّه محدود وله وجود واحد وكانت مهيته
واحدة غير متكثرة وكون المتصل واحدا انّما هو بحدوده لانّه اذا انتهى الى حدّ قد فرض له ووقف عنده تعينت ماهيته
بتبعيتها لذلك الحدّ فتخصّصت وحدة هذا المتصل لوحدة وجوده الذى هو اصله ولوحدة ماهيته تبعا لوحدة حدّه
المنتهى عليه وان كان مفروضا بخلاف النوع لانّه وان كان واحدا الا انّه متكثر باعتبار افراده فلا يتحقق الا بالحدّ
الفعلى ونحن قد ذكرنا صحّة فرض المشائين وان لم يكن حدّا بالفعل لانّ النوع واحد فيثبت فى نفسه بما ثبت به الشخص و
انّما يفرض تكثره بالنسبة الى ما تحته لانّ الحدّ الذى يقف عنده ذلك مفروض فيكون الوقوف مفروضا ولا يتحقق فرض
الوقوف لامر شخصى عند حدّ فرضى الا باعتبار الصورة او المدركية او التاثير او التاثر وما اشبهها والتعين الاعتبارى لا
ينافى التكثر والشمول الذاتى لا سيما اذا كان التكثر والعموم بالنسبة الى ما تحته فيصحّ فرض الانواع كما يصحّ فرض الاشخاص
قوله وبالجملة كلما كان الوجود اشدّ واقوى كان اكمل ذاتا واتمّ جمعيّة للمعانى والمهيات واكثر اثارا وافعالا يريد بكلامه هذا
انّ الوجود لما كان له حركة جوهرية لذاته كان مختلف المراتب فى الشدّة فاستطرد ذكر بعض اوصاف المراتب المختلفة ولا
ريب انّ كلّ ما كان اقوى كان اكمل ذاتا واتمّ جمعيّة اى اتمّ شمول واحاطة بمعنى انّ كلّ ما يفعله الاضعف يفعله الاشدّ و
زيادة ولذا قال الا ترى انّ نفس الحيوان لكونها اقوى وجودا من سائر النفوس النباتية والصور العنصرية تفعل افاعيل
النبات والجماد والعناصر وما يزيد عليها يعنى من افعال الحيوانية وتفعل النفس الانسانية كلّ ما تفعله الحيوانية وتفعل ما يزيد
عليها وهو النطق وما يرتبط به والعقل يفعل كلّ ما تفعله النفس الانسانية وزيادة الاشارة وادراك المعانى المجرّدة عن
الصور الجوهرية والمثالية الى هنا كلامه صحيح وقوله والبارى عزّ وجلّ يفيض على كلّ ما يشاء فيه اشارة الى انّ الاشياء كلها
منه تعالى بالسنخ كما هو مذهبه من وحدة الوجود لانّه ذكر الاشياء الحادثة متناسبة من الضعف الى الشدّة ثم ذكر البارى سبحانه
فى جملتها مشعرا بالنسبة وجعلوا بينه وبين الجنّة نسبا وانّما بين الخلق ولو انّه عرف الحقّ تعالى لما وضعه ههنا ولوضع
حيث ذكر قال ليس كمثله شئ واذ لا اله الا هو قال الاصل الرابع فى الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل من الفاعل
لاجل استعداد المواد ومشاركة القوابل فهى قد تحصل ايضا بالابداع بمجرّد تصوّرات الفاعل وجهات الفاعلية من غير مشاركة قابل و
وضعه واستعداده من هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من تصوّرات المبادى والجهات الفاعلية وعلمه تعالى بالنظام الاتمّ من
غير سابقة قابلية واستحقاق ومن هذا القبيل ايضا انشاء الصور الخيالية القائمة لا فى محل بمحض الارادة من القوة الخيالية التى
قد علمت انّها مجرّدة من هذا العالم ومن تلك الصور ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا فى الاجرام الفلكية كما زعمه قوم ولا فى عالم مثالى
شبحى غير قائم بهذه النفس اقول انّه ذكر فى هذا الاصل ما ليس له اصل لانّه قال انّ الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل

من الفاعل

# الاصل الرابع في تحقيق صور المقادير والاشكال

من الفاعل لاجل استعداد المواد ومشاركة القوابل هذا الكلام في كون صنع الله سبحانه واقعا على الصور المقدارية المشتملة على الخطوط والابعاد وعلى الاشكال كذلك بمقتضى استعداد المواد الذي هو القابلية اي قابلية مواد الصور للتصوير والاشكال للتشكيل صحيح واما مغايرة الاستعداد للقابلية في نفس الامر فليس بصحيح وليس هذا ما اصله بل هذا ما بني عليه اصله وهو قوله فهي قد تحصل ايضا بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهات الفاعلية من غير مشاركة قابل ووضعه واستعداده وهذا ليس بصحيح بمعنى عدم وقوعه لا بمعنى امتناعه بل هو ممكن للفاعل لكنه لا يفعل اذ لو فعله لما تعددت الصور ولما تعددت حدودها بل ما يحصل منه الا نقطة واحدة اما على قاعدته فلما قرر ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا الواحد والصورة ليست واحدة بل هي من خطوط متعددة بل الخط ايضا ليس واحدا بل هو نقط كثيرة فينبغي له ان ما قرره هناك يبني عليه هنا واما عندنا فلان فعله تعم تام في الفعلية فلا يتوقف في الايجاد على شيء فلو حكمنا بوقوعه على شيء من الاشكال قلنا لم تعلق بالمثلث دون المربع ان كان لا لمرجح لزم العبث لتساوي نسبة فعله الى جميع الاشياء على السواء وان كان لمرجح فان كان من المفعول بطلت دعوى الاختراع المحض وان كان من الفاعل رجع على العبث وان ادعى ان الترجيح من العناية فان اريد من التخصيص العلمي ما تعلق بحقيقة ما هو اهله فهو ما نقول من القابلية والا فممنوع فان قلت ان الاختراع لا معنى له الا المحض اذ لا يكون شيء من قابلية او مقبول الا من صنع الصانع تعم فيرجع الامر على عدم توقفه على القابلية اصلا قلت نعم كل شيء من صنعه وعطيته عز وجل و لكنه اذا اقتضى المصنوع القابلية اعطاه اياها ابتداء وتفضلا فان قلت كيف يقتضي المصنوع القابلية ولم يكن شيئا قبل القابلية وانما كان شيئا بها قلت ان القابلية والمقبول يتحققان في التكوين دفعة على جهة التساوق فالمقبول حين قبوله لقبوله يكون شيئا لان قبوله صفة ولا توجد صفة قبل الموصوف واذا كانت الصفة شرطا لكون الموصوف ساوقته في الكون كالكسر والانكسار فان الكسر هو الموصوف وهو المقبول والانكسار هو الصفة وهو القابلية ولا يتحقق احدهما قبل الاخر ولا بعده وانما يكونان معا متساوقين في الكون والتحقق فتفهم الكسر والانكسار فانهما آية ما نحن فيه والفاعل المتصور اذا تصور صورة فاخبرني هل تصورها فتصورت ام تكون الصورة بدون قبولها التصور المتصور فان قلت تكون بدون قبولها للتصور خالفت البديهة وان قلت انما تكون اذا قبلت تصوره المعبر عنه بقوله تصورها فتصورت هو ما قلت لك لانه اذا تصورها فلم تتصور لم يقع منه تصور كما تقول خلقها فما تخلقت فانها اذا لم تتخلق لم يقع خلقه اياها وفيه تصريح لكل ذي فهم صحيح انها تخلقت باختيارها اي قبلت الخلق حين خلقها باختيارها لان تخلقت من افعال المطاوعة والمطاوع مختار ان قبول الفعل منه باختياره ولو كانت القابلية سابقة لما قبل خلقه فتخلق فاتى بالفاء التي هي للتعقيب لتدل على عدم تقدم القابلية وبالفاء لا بثم لتدل على عدم التراخي الذي هو هنا بمعنى المساوقة قطعا كما في كسرته فانكسر وقد قال تعم مريد المعنى ما ذكرنا
ع ان يقول له كن فيكون وكن عبارة عن القول والمراد به الحركة الايجادية وهي عبارة عن المشية والاختراع وعن الارادة والابداع وبالجملة اذا تصور الفاعل شيئا ان لم يقبل تصوره لم يكن وهذا ظاهر وقوله من غير مشاركة قابل ووضعه واستعداده يشير به مع ما اراد الى تغاير الثلثة وقد بينا مراد انه من اركان القابلية يعني الوضع وان الاستعداد الاول القبول بل هو القبول وقوله من هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب فقد مضى فيما ذكرناه ما فيه كفاية لبيان كون استدارة الافلاك والكواكب لان الفاعل انما خلقها على ما هي عليه في حاق امكانها لانها لا على ما فعله وقدرته عليه والا لما تعددت وما هي عليه كونها مستديرة متحركة مثلا وكونها افلاكا وكواكبا وليس هي ما عليه انها صنع مطلق والا لتجردت عن الصور التي هي عليه وليس انه اخترع لها صورا الا تقتضيها موادها لانها خلقت من المادة والصورة فهل خلق للمادة صورة تقتضيها لكونها صفة لها اي هيئة قبولها للايجاد ام لا تقتضيها لكونها غير هيئة قبولها للايجاد فان فرض انها غير هيئة القبول فهيئة القبول خلقها ام لم يخلقها فان خلقها فاين هي غير الصورة والا نفعال لان مرادنا بالهيئة هي الصورة وهي القابلية وهي الانفعال وان لم يخلقها لم يتخلق الافلاك والكواكب وايضا وجودها من تصورات المبادي صريح في حدوث وجودها وان المحدث لها هو المتصور لها وهي المبادي اي العقول المفارقات والارواح القادسة والجهات الفاعلية هي الافعال وعندنا المحدث لكونها اي وجودها هو المشية اي احداث الله تعم بمشيته واحدث عينها بارادته واحدث حدودها بقدره واتمها بقضائه فاعترف المص بحدوث وجودها واخترعه من المبادي والجهات الفاعلية من حيث لا يشعر اذ لا شيء من الوجودات عنده بمخترع وقد ذكر في كتابه الكبير ان الوجودات العرضية والانتزاعية من الوجود بنسبتها وقوله وعلمه تعالى بالنظام الاتم من غير سابقة قابلية واستحقاق فيه ايضا ان العلم بالنظام الاتم هو العلم لسبق القابلية والاستحقاق والمراد بالسبق

مساوقة



# في بيان القيامة الجمة

حصول الشئ لشئ قيامه به وحلوله فيه فنقول نعم وليس من شرطه عدم قيامه وعدم حلوله فيه بل منه ما هو قائم به قيام صدور
كالاشعة من السراج ومنه ما هو قائم به قيام ظهور كقيام الوجود بالمهية وكقيام الكسر بالانكسار ومنه ما هو قائم به قيام
تحقق كقيام الماهية بالوجود وكقيام الانكسار بالكسر ومنه ما هو قائم به قياما ركنيا كقيام السرير بالخشب ومنه ما هو قائم
به قيام عروض كقيام الصورة بالمرآة على اعتبار وكقيام الحمرة بالثوب وقيام الصورة الخيالية بالخيال كقيام الصورة بالمرآة
فافهم وقوله فان صور الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها فيه بل حصولها لقابلها فيه ان صور الموجودات عنده
ان عنى بها الوجودات فهي عنده جهات للحق تعالى وتطورات فعلى هذا تكون قائمة بذاته قيام صدور وكقيام الاشراق بالمشرق و
على هذا فهي حاصلة له في ملكه بالامكان وهو وان لم يقل به لكنه يلزمه ويلزمه ان ما ليس في الازل يكون من الازل كما هو مقتضى الحصول
الجمعي الوحداني كما يدعيه هو واتباعه وهو يلتزم بذلك ولا يراه نقصا بل يراه كمالا وان عنى بها مهيات الاشياء فهي عندهم صور علمه
الذي هو ذاته ويلزمه انها حاصلة فيه ودعوى انها ليست بموجودة ولا بمعدومة بل هي ثابتة وانها هو ليست من حيث هي بل انها
هو من حيث هو ويلزمه ان نفي الوجود اثبات العدم فليست شيئا فلا يكون على قوله عالما بها ونفي العدم اثبات الوجود فلا يكون
واحدا ولا بسيطا والواسطة بين العدم والوجود منفية وكونها ثابتة دليل وجودها فهي غيره فيكون محلا لغيره وان جعلوها صورا
علمية غير مجعولة خارجة عن الذات متعلقة بها كتعلق الظل بالشاخص فقد اثبتوا قديما في الامكان واثبتوا معهما الاقتران
ولزمهم اثبات حادث في الازل لحصول الاقتران وخلطهم في الامكان لعدم كونه مجعولا وقوله بل حصولها لقابلها اقول عليه ما ادري
هذا الفاضل المحقق كيف يقول فانا اسأله قابلها ما هو هل هو الذات الذي حصولها له مع حكمه بازليتها كيف نفي حصولها
الا لقابلها لانه جعل حصولها لقابلها فهذا القابل هو الذات الحق تعالى فلم قال من غير حلولها فيه بل حصولها لقابلها يعني انها
حالة في قابلها والا فلا معنى للاضراب فيكون قابلها غيره فتكون القديمة حالة في حادث ثم كيف يقول حاصلة لذاته تعالى
قائمة به من غير حلولها فيه يعني قائمة به قيام صدور ثم يقول بل حصولها لقابلها ان لم يعن حلولها في قابلها وان عناه كانت
حالة في غيره وغيره الذي تكون صور علمه فيه ممتنع ان كان قديما وحادثا الآن يقول يقولنا بان المراد بصور العلم الحادث
فانها حادثة وقابلها حادث كاللوح المحفوظ واما اذا جعلها صور العلم الذي هي في ذاته فقد اجاز في علمه واعتقاده حيث جعل
الذات القديم ظرفا ومتكثرا والصور القديمة مظروفا ومتكثرة او ان القديمة في غيره وان العلم القديم صورا متعددة
مختلفة ام القابل غير الذات فتكون في الحادث كما قلنا وقوله قال بعض المحققين كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود له في
الخارج محل همته ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه اياها فمتى طرءت غفلة عليه عدم ذلك المخلوق انتهى يريدون
ان كل شخص يقدر بنفسه على اختراع ما يريد من الصور الخيالية من غير ان ينتزعها من شخص خارج عن محل باعثه وداعيه
على همته وذاكرته وهو يشعر بان مبدأ انشائها باعث نفسه لم يسبق له ذكر قبله فكان مبدؤه منها وقوامه بها ولهذا ما
دامت ذاكرة له فهو باق ومتى طرءت على ذاكرتها غفلة او نسيان او سهو عدم ذلك المخلوق اي الصورة وقولهم عدم ذلك
المخلوق فيه اشعار بان ذلك المتصور حقيقة الشئ ما عدا عوارضه الخارجية لان المنصوص انتزاعي وهذا راي الاكثر
والحق ان الله عز وجل اجرى حكمته في الايجاد على الاسباب فجعل الذهن مرآتا يحدث بها الصور التي مكنها بقدرته على انتزاعها
فيحدث سبحانه الصورة الانتزاعية بفعله بواسطة قابلية تلك المرآة للانتزاع بتمكينه اياها من الانتزاع فهو المعطي الصورة
باسباب ايجادها وهو الواضع لها في مرآة الذهن بما جعلها قابلة قال الله تعالى قل الله خالق كل شئ وان من شئ الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه واما كون الهمة اي المتخيلة
والذاكرة والحافظة حافظة لها فلان صورة الصورة الخيالية من هيئتها اي هيئة مرآة الخيال ومادتها اي من اشراق الخارجي
كما ان الصورة التي في المرآة من هيئة المرآة ومادتها من اشراق صورة المقابل وليس ما في الذهن من الصور من اختراع نفسه
بل من صنع الله سبحانه الذي يقول واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فان مما اسروا اليكم
التخيلات والتصورات وقال الصادق ع كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم وتمايل
على ان الذهن ينتزع الصورة من شئ خارج يقابله في محله بمرآته فتنطبع فيه صورته ما رواه الصدوق في اول علل الشرايع

# الاصل الخامس فی بیان الجسدین والجسمین

بسنده الی الحسن ابن فضال عن ابی الحسن الرضا ع قال قلت له لما خلق الله الخلق علی انواع شتی ولم یخلقه نوعا واحدا فقال لئلا یقع فی الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة فی وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل علیها خلقا لئلا یقول قائل هل یقدر الله عز وجل علی ان یخلق صورة کذا وکذا لانه لا یقول من ذلک شیئا الا وهو موجود فی خلقه تبارک وتعالی فیعلم بالنظر الی انواع خلقه انه علی کل شئ قدیر لان حجة اولئک انهم یقولون انا نتصور رجلا له الف راس ونتصور بحرا من الزیبق ولم یوجد فی الخارج من ذلک شئ ونحن قد ذکرنا فی هذا الشرح وغیره ان الشخص لا یذکر الشئ حتی یلتفت بمرآة خیاله الی وقت الادراک الاول ومکانه فیجد مثاله فیه فی الحالة الاولی فتنطبع صورة المثال وهیئته ولا یمکن التذکر الذی هو دلیلنا علی ان الخیال والنفس لا یحدث شیئا وانما المحدث هو الله تعالی الا انه بحو ما قلنا من الالتفات فاذا التفت احدث الله سبحانه الصورة الخیالیة باسبابها کما انه تعالی یحدث الصورة فی المرآة باسبابها فافهم **قال** الاصل الخامس ان القوة الخیالیة من الانسان اعنی مرتبة نفسه الخیالیة باسبابها کما انه تعالی یحدث الصورة فی المرآة باسبابها جوهر منفصل الوجود ذاتا وتماما عن هذا البدن المحسوس والهیکل الملموس کما مر ذکره فهی عند تلاشی هذا القالب باقیة لا یتطرق الدثور والخلل الی ذاتها وادراکاتها وعند الموت تصل الیها سکرات الموت ومرارته لاستغراقها فی هذا البدن وبعد الموت تتصور ذاتها انسانا مقدرا متشکلا علی هیئة التی کانت علیها فی الدنیا وتتصور بدنها میتا مقبورا **اقول** القوة الخیالیة فی الانسان جوهر منفصل الوجود ای منفصل الحقیقة عن هذا البدن المحسوس ذاتا لانه جوهر الی للنفس ای انه لها کیدک منک وفعلا لانه تدرک المحسوسات الا بالانها لانها من عالم الملکوت لانها من النفس کنفس فلک الزهرة من نفس فلک البروج وقوله عن هذا البدن مختصر تفصیله علی طریقتنا ان زیدا له جسدان وجسمان فالجسد الاول هو الظاهر المؤلف من العناصر الاربعة السفلیة وفیه یشارک الشجر وهذا بعد الموت یتلاشی فی قبره شیئا فشیئا وکل ما تحلل منه شئ لحق باصله فیمتزج به فتلحق ترابیته بالتراب فیمتزج به وتلحق مائیته بالماء فتمتزج به وتلحق هوائیته بالهواء فتمتزج به وتلحق ناریته بالنار فیمتزج بها والجسد الثانی فی غیب الاول وهو من هورقلیا نزل منه وکل ما انفصل منه وتفرق فرقی قبره فی استدارة محله و بنیته حتی تتفرق جمیع اجزائه فیکون فی قبره مستدیرة ومعنی استدارتها ان تکون اجزاء راسه مما یلی راس قبره مستدیرا وهو الطینة التی عناها الصادق ع بقوله ع تبقی طینته التی خلق منها فی قبره مستدیرة ومعنی استدارتها ان تکون اجزاء راسه مما یلی راس قبره و تلیها اجزاء رقبته وتلی اجزاء رقبته اجزاء صدره وتلیها اجزاء بطنه وتلیها اجزاء رجلیه حتی لو اکله السمک او السباع او قطع ووضع فی مواضع مختلفة او خولف ترتیب اجزائه المتقطعة اذا تفککت اجزاء هذا الجسد من الاجزاء العنصریة وخلصت ترتبت فی قبره علی هذا الترتیب ولو لم یقبر ترتبت فی قبره اذ المراد بالقبر الموضع الذی اخذت منه تربته التی ماثها الملک فی نطفتی ابیه وامه وما لم تتخلص منها تجمعه الماء النازل من بحر صاد عند نفخة الصور الثانیة نفخة الفزع وهذا الجسد تلبسه الروح یوم القیمة فان قلت ظاهر کلامک هذا ان الجسد الاول لا یعاد ویلزم منه القول بنفی المعاد الجسمانی قلت لیس حیث تذهب لانا نرید بالجسد الثانی المعاد هو هذا الجسد المرئی الملموس بعینه وهو جسد الآخرة ولکنه یکسر ویصاغ صنیعة لا تحتمل الفساد والخراب وهذه الصنیعة الدنیا تفسد فاذا کسرت ذهبت الصورة الاولی المعبر عنها بالعناصر التی اشار الیها امیر المؤمنین ع کما تقدم فی حدیث النفوس قال ع فی النفس النباتیة فی الانسان فاذا فارقت عادت الی ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة والحاصل نرید بالجسد الاول العنصر الاعراض الدنیاویة فان الجسد الثانی الذی یحشر فیه لما نزل الی الدنیا لحقه اعراض عنصریة کالثوب اذا النسبة لحقه وسخ عارض لیس منه فاذا غسلته ذهبت اعراضه ولم یذهب منه شئ ابدا فتامل وافهم مذهب ائمتک وهداتک ع والجسم الاول تخرج به الروح اذا قبضها ملک الموت وتبقی فیه الی نفخة الصور الاولی نفخة الصعق وهو المؤلف لقواها فی عالم البرزخ فاذا نفخ اسرافیل ع فی الصور نفخة الصعق خلعته وبطلت وهو ایضا کالجسد الاول عارض من جملة اعراض البرزخ فانه صورة کما مثل الصادق ع کما تقدم باللبنة تکسرها اذا جعلتها ترابا ذهبت صورتها الاولی فاذا صغتها فی قالبها الاول خرجت هی بعینها وباعتبار هی غیرها کما قال تعالی کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب ولا یجوز فی العدل ان یؤتی بجلود غیر جلودهم فتکون معذبة لهم من غیر ذنب منها بل بدنه غیرها وانما هی الاولی بعینها لکنها لما احترقت ذهبت صورتها الاولی وهی عرض فلما اعیدت صدق علیها انها غیرها باعتبار تغیر الصورة وتجددها مع انها هی هی من حیث المادة فالجسد الاول هو الصورة العنصریة والجسم الاول هو الصورة

البرزخ



## الخامس في بيان الجسدين والجسمين

البرزخية ومثاله اذا كسرت خاتمك ثم صنع‌ نا تما كالاول فانه لم يذهب منه شيء فهو هو وانما خلع عرضا ولبس عرضا فالعرض الاول هو الجسد الاول في الدنيا والعرض الثاني هو الجسم الاول في البرزخ فالنفس مغايرة للجسد الاول الفاني وللجسد الثاني الباقي وللجسم الاول الفاني واما الجسم الثاني فهي هو وهو هي على تفصيل في مراتب يطول ذكرها لكني اذكر لك شيئا تعرف به اشياء هو انا قلنا لك ان الروح التي يقبضها الملك اذا خلعت الجسم الاول بطلت وهو ما بين النفختين ونريد ببطلانها ان ملك الموت حين قبضها من جسدها الدنياوي خرجت مؤلفة بتاليفها الابتدائي وتبقى ساهرة لا تنام الى نفخة الصور كما قال الصادق ع في تفسير قوله فانما هي زجرة واحدة فاذاهم بالساهرة فاذا نفخ في الصور نفخة الصعق وهي نفخة جذب انجذبت الارواح الى الصور فدخلت كل روح في الثقب الذي يختص بها وهو الذي خرجت منه الى ان نزلت الى الاجسام ودخلت فيها فاذا دخلت في ثقبها وفيه ستة بيوت القت مثالها في البيت الاول وهباءها الجوهرية في البيت الثاني وطبيعتها النورانية النارية في البيت الثالث ونفسها المائية في البيت الرابع وروحها الهوائية في البيت الخامس وعقلها الجوهري في البيت السادس فهذا التفريق والتفكيك هو معنى بطلانها لانها لا تحس ولا تشعر واجزائها الستة ليست ممازجة لانواعها بل مجاورة لها فاذا اراد الله سبحانه تجديد الخلق واعادته للجزاء بعث اسرافيل ع وامره بالنفخ في الصور نفخة الفزع وهي نفخة دفع فتقع النفخة في البيت السادس فتدفع العقل الى الروح في الخامس فيدفع العقل والروح الى النفس في الرابع فتدفع الثلاثة الى الطبيعة في الثالث فتدفع الاربعة الى الجوهر الهباء في الثاني فتدفع الخمسة الى المثال في الاول فتتالف وتنتبه ويظهر شعورها واحساسها وكان قبل النفخ قد نزل الماء من بحر صاد من تحت العرش وامطر على وجه الارض وتركب الجسد الثاني بالعرض الثاني من عناصر الاخرة وتمت بنيته فتلج روحه فينشق قبره من عند راسه فيقوم الشخص ينفض التراب عن راسه كما بدءكم تعودون فهذه الاشارة الى تفصيل البدن وتقسيمه الى جسدين عرضي وذاتي والى جسمين عرضي وذاتي وقوله عنده فهي تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرق الدثور والخلل الى ذاتها وادراكاتها اقول بيان الامر الواقع لا ينطبق على كل ما قال فان كلامه مجمل وظاهره بقاؤها دائما حتى ما بين النفختين كما هو مذهب كثير من الحكماء وليس كذلك لانها لم تزل بعد تنزلها في التكليف الاول وشعورها الى هذه الابدان على حالها الاول من شعورها وادراكاتها بل كسرت بعد التكليف الاول وذهب شعورها وبطل تركيبها ثم تدرجت في التاليف في الاجسام بغير شعور ولا ادراك الى الولادة الدنياوية او الولادة الجسمانية ثم بعد ظهورها تدرجت في تحصيل اشعارها وادراكها شيئا فشيئا فكذلك تعود كما قال عز من قائل صادق وجل من عالم خالق كما بدءكم تعودون واية ذلك ودليله في الكتاب الكبير ان حبة الحنطة هي حبة حنطة بالفعل كالنفس في عالم الذر نفس بالفعل فلما بذرت الحبة وزرعت نبتت شجرة وعودا اخضر قد كسرت الحبة وذهب تركيبها الفعلي وجرت في العود الاخضر فما هو حبة بالقوة الى ان تكون السنبلة فيكون الماء فيها فينعقد في السنبلة بالتدريج حتى تكون حبة بالفعل ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا كما بدءكم تعودون ولهذا عبر ع في بيان البعث بالنبات فقال ما معناه انه يمطر الله تع مطرا من بحر صاد حتى يكون وجه الارض بحرا واحدا فتنبت به اللحوم والاوصال في القبور وايضا الارواح بعد خروجها من ابدانها ثلثة انواع نوع روح من محض الايمان محضا فهؤلاء يخرجون من الابدان وبعد الفراغ من الحساب يرحون الى الجنان الدنيا يتنعمون فيها كما اشرنا اليه سابقا ونوع روح من محض النفاق والكفر محضا فهؤلاء يخرجون من الابدان وبعد الفراغ من الحساب يقادون الى نيران الدنيا يعذبون فيها ونوع لم يمحض اصحابها الايمان ولا النفاق والكفر فهؤلاء بعد الموت لا يحاسبون في قبورهم وتبقى ارواحهم في قبورهم مع ابدانها الى يوم القيمة فاما هؤلاء فيلهى عنهم وتبقى ارواحهم لا شعور لها ولا ادراك حتى اذا بعثوا يوم القيمة يقول امثلهم طريقة ان لبثتم الا يوما لعدم شعورهم بالمدة الطويلة لانهم كالحجر الملقى واما النوعان الاولان فذكر احوالهم مما يطول ولكن نذكر كثيرا منه متفرقا ومنه ما رواه ابن ابي عمير عن زيد النرسي عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول اذا كان يوم الجمعة ويوم العيدين امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادي في ارواح المؤمنين وهم في عرصات الجنان ان الله قد اذن لكم بالزيارة الى اهاليكم واحبابكم من اهل الدنيا ثم يامر الله رضوان ان ياتي لكل روح بناقة من نوق الجنة عليها قبة من زبرجدة خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء وعلى النوق جلال د

# الأصل السادس

براقع من سندس الجنان واستبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متوجون بتيجان الدر الرطب يضئ كالكواكب الدرية فى جو السماء الى الناظر اليها الامن البعد يجتمعون فى العرصة ثم يامر الله عز وجل جبرئيل ع ان ينادى فى اهل السموات ان يستقبلوهم فيستقبلوهم ملائكة كل سماء وتشيعهم ملائكة كل سماء الى السماء الاخرى فينزلون بوادى السلام وهو واد بظهر الكوفة ثم يتفرقون فى البلدان حتى يزوروا اهاليهم الذين كانوا معهم فى دار الدنيا ومعهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر الى ما يحبون ويزورون حفر الابدان حتى اذا ماصلى الناس وراح اهل الدنيا الى منازلهم من مصلاهم نادى فيهم جبرئيل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون قال فبكى رجل فى المجلس فقال جعلت فداك هذا المؤمن فما حال الكافر فقال ابو عبد الله ع ابدان ملعونة تحت الثرى فى بقاع النار وارواح خبيثة تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت فى مركبات خبيثات ملعونات تؤدى ذلك الفزع والاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى فى بقاع النار فهى بمنزلة النائم اذا راى الاهوال فلا تزال تلك الابدان فزعة وغدة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب فى انواع المركبات المسخوطات الملعونات المصغفات مسجونات فيها لا ترى روحا ولا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فترد الى الابدان وذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم يصير الى النار ابد الابدين ودهر الداهرين انتهى وهذا حال هذين النوعين فى البرزخ الى النفخة الصور الاولى ونفخة الصعق وبين النفختين وهو اربعمائة سنة تكسر الارواح عند صعودها بما سمعت من تفكك اجزائها فى البيوت الستة كما مر فى المدة كما كسرت بعد التكليف الاول فى نزولها فى الطبيعة فى المدة الاربعمائة سنة لانها هى ما لما بين النفختين فافهم واحمد الله سبحانه على ما وفقك عليه بتوفيقه من هذه الاسرار وتنعم ايها العالم بحكمة محمد واله الاطهار ص ع واله ما اختلف الليل والنهار بما لم تسمعه ولا تسمعه الا مما امليه عليك وليس من خلق الله نفس لا يتطرق اليه الخلل فى ادراكها بين النفختين الا من استثناه الله تع فى غيب ارادته فى قوله ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله فان الله تع استثنى من خلقه اشخاصا لا يصعقون لان الله تع يقول كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ووجه الله ذو الجلال والاكرام اربعة عشر شخصا صلى الله على محمد وآله لان جميع افاعيل الله تع جارية على الترتيب النظم الطبيعى فمن كان فى رتبة نفخة الصعق من الكون وتحتها الابدان يصعق ومن كان رتبته فى الكون قبل نفخة الصعق لا يصعق فلو اراد المص بالنفس الخيالية خصوص نفوس هؤلاء الاشخاص الاربعة عشر ع اصاب ولكنه يريد بها نفوس البوادى و العلوج والصوفية والمشائين واشباههم فلذا اخطاء الحق وقوله وعند الموت تصل اليها سكرات الموت ومرارته لاستغراقها فى هذا البدن جواب عن سؤال مقدر وهو انك اذا حكمت عليها بانها الذاتها منفصلة عن هذا البدن وهى لا يجرى عليها الموت وانما يموت البدن وهى على حالها لا يتغير فكيف يلحقها سكرات الموت ومرارته وهذا دليل على عدم انفصالها عنه فاجاب بانها لما كانت مستغرقة فى هذا البدن لحقتها سكرات الموت ومرارته وجوابه هذا على الظاهر صحيح واما فى الحقيقة فيريد هو تلك النفس اللطيفة وهذا البدن الكثيف فهو شئ واحد منه ذائب ومنه جامد والبرزخ المذكور ليس برزخ فصل بان يكون اجنبيا من الذائب و الجامد بل هو برزخ وصل لانه منهما فتالمها بالفصل الحقيقى ولو كان الامر كما قال التالم حال الموت ثم لا تتالم بعد الموت و لكنه يتالم بعد الموت بل البدن ايضا يتالم بعد الموت لما فيه من الحيوة التى من النفس والى هذا اشار الص ع فى الحديث السابق فى قوله فلا تزال تلك الابدان فزعة ذعوة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب فافهم وقوله وبعد الموت تتصور ذاتها انسانا مقدرا مشكلا الى اخره يريد انها اذا خرجت من هذا البدن يتصور ذاتها اى تتخيل ذاتها انسانا كما هو فى الدنيا و تتخيل بدنها مقبورا واقول لما تخيل بدنها مقبورا فظ وهو كما قال واما تخيل ذاتها انسانا فظ كلامه ان كونها انسانا مقدرا مشكلا انما هو فى تصورها واما فى نفسها فليست كذلك وهى خطاء بل هى حين تخرج من بدنها تخرج بصورتها المثالية وهى التى كانت فيها فى الدنيا بين النفس والجسد هى انسان مقدر مشكل لانه هو الانسان الذى فى الدنيا ولما خرج منها القى جسده فى هذا العالم لانه هو من هذا العالم فهى على هيئتها فى الدنيا بنفسها لا بتخيلها وتصورها وهو قوله ع يجعلت فى قالب كقالبها فى الدنيا وهو المثالى وهو الان فى هذا البدن قد لبسه النفس عند دخولها فى الجسد وتخرج به فافهم قال الاصل السادس ان جميع ما يتصور الانسان بالحقيقة ويدركه بادراك كان عقليا او حسيا فى الدنيا او فى الاخرة ليست بامور منفصلا عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود فى ذاته لا فى غيره وقد مر ان

البصر



# الأصل السادس

المبصر بالذات من السموات والارض وغيرها ليست هي الصور الخارجية الموجودة في المواد الهيولانية الموجودة في جهة هذا العالم

**اقول** كلامه هذا تقدم ما يدل على معناه وتقدم الكلام عليه وذكره هنا استطراد اولي وان جعله اصلا ومراده هنا ان جميع الامور التي يدركها الانسان من المعقولات والمعلومات والمحسوسات في بيان الدنيا والاخرة يدركها بقوى غير منفصلة من ذاته بل من ذاته بل هي ذاته عنده والمعقولات والمعلومات والمحسوسات عنده موجودات فيها وعندنا المعقولات وهي المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية يدركها العقل في مرآة تعقله والمعلومات وهي الصور الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية تدركها النفس وقواها التخيلية والتفكرية في مرآة تخيله وتفكره والمحسوسات وهي الصور والاصوات والالوان والطعوم للجسمانيات يدركها القوى الحسية كما تقدم ولا يدركها النفس الا بادراك الاتها التي هي القوى الحسية على نحو ما تقدم ذكره وكذلك العقل لا يدرك شيئا غير المعاني الا بتوسط الات دراكه كالنفس وكقواها وكالقوى الحسية وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم وان هذا احكام الدنيا واما احكام الاخرة فليست كاحكام الدنيا لان اهل الجنة فيما يريدون من المدارك والشهوات وفي كل شيء لا يحتاجون الى الالات الا على التنزه والتكرم واليه الاشارة بقوله تع في الحديث القدسي يا عبدي انا اقول للشيء كن فيكون اطعني اجعلك مثلي تقول للشيء كن فيكون الحديث والاجسام يدرك المعاني والعقول يدرك المحسوسات بغير توسط شيء وكذا ادراك الاجسام وبرهان هذا مذكور في علم الطبيعي المكنون فان العقول نفسها تتجسد والاجسام تروح وكلام المص فيما هو في الدنيا وقد بينا سابقا ان المدارك الباطنة العقلي والنفوس وكل منهما يدرك ما هو في عالمه وما نزل عن عالمه يدرك بالوسائط والظاهرة تدرك الامور الظاهرة وان كانت قوتها المدركة من النفس كما ان حركة اليد من عالم الاجسام وان كانت من شعاع حركة النفس لانه ليس من عالم النفس عالم الملكوت وعلى كل حال فالعقول تدرك المعاني بتعقلها وتعقلها اصل لها ليس ذاتها فانها قد يتوجه فيتعقل وقد تغفل فلا تعقل ولو كان هو ذاتها لما زالت عاقلة لما يتعقله لان الذات لا تفارق الذات بل لا توجد الذات بدونها وكذلك النفوس فان تخيلها فعل منها والا لما انفك عنها نعم المعاني المعقولة تنزع عنها مرآة تعقله الذي هو فعل منه والصور الملكوتية تنزع عنها مرآة تخيل النفس والفعل يحضره باثره عند الذات واذا قلنا ان العقل عبارة عن مجموع المعاني المعقولة فنريد به العقل الاكتسابي لا الطبعاني واثار المعاني الوجودية اي التي توجد من المعاني في العقل الاكتسابي كصورة السرير في خشب السرير فان الخشب بها تكون سريرا وكان قبل الصورة خشبا كما كان الاكتساب قبل الاثار الوجود طبعانيا ومعنى هذا انه يا خذ الله سبحانه تع يعني تاخذ كلمة الله بامر الله حصته به طبعانية وتلبسها باذن الله صورة اكتسابها باذن الله صورة اكتسابها من المعاني تنفخ فيها من روحه الامدادية ان كانت المعاني مرضية والا فمن روحه المدبرة اي التخيلية والجدلانية ومنه قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان يعني بايمانهم وافاض على مادة الطبعاني وصورة الاكتساب روحا منه ايدهم بها فكانت قلوبهم التكليفية بتلك الصورة وبتلك الروح قلوبا شرعية يعني ما عبد الرحمن واكتسب به الجنان وعلى عكسه قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله ليست بامور منفصلة عن ذاته ان اراد بها الافعال وبمعنى عدم انفصالها قيامها بالذات قيام صدور ومبادي هذه الادراكات هي الصادرة عنها من الذات كيدك منك فحسن والا فغلط وقوله بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته ليس بصحيح بل هو موجود حين يوجد في مرآة فعله وبحضر الفعل بما في مرآته عنده خارج الذات وتوجد كلمة الله للذات من صورة الاكتساب ومادة الباعث على الفعل ومن الروح المنفوخ في مجموعها صفة تكون بها الذات منيرة او مظلمة وقوله وقد مر ان المبصر بالذات من السموات والارض وغيرها ليست هي الصورة الخارجية الخ وقد تقدم الكلام هناك وان المبصر منها ليس صورة ملكوتية مماثلة للخارجية بل المدرك صورة الصورة الخارجية المنطبعة في العين وان المدرك لها قوة بخارية في تقاطع العصبتين وانها ليست من الملكوت الذي هو من الغيب ومقابل للظاهر الحسية والا لكانت الحواس الظاهرة هي الحواس الباطنة مع اتفاق العقلاء على المغايرة والتعدد **قال** وانما الحاجة لادراكها الى مشاركة المواد ونسبتها الوضعية في اول الامر ومن الانسان امرا بالقوة في كونه حاسا فاحتاج الى موضع خاص وشرائط مخصوصة للالة الادراكية بالنسبة الى مادة ما هو المدرك بالعرض وهو الصورة الخارجية المماثلة لما

# الأصل السادس

هو الحاضر عند النفس المدرك بالذات فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرة ومرات فكثيرا ما يشاهد النفس صورة الشيء من
فی عالمها من غير توسط مادة خارجية كما فی المبرسم والنائم وغيرهما ففی حالة الموت لا مانع من ان تدرك النفس جميع ما تذكره
وتجسده من غير مشاركة مادة خارجية او آلة بدنية منفصلة من عالم النفس وحقيقتها اقول وانما الحاجة جواب عن سؤال
تقديره لو صح ان النفس الملكوتية الناطقة هی المدركة للالوان المبصرة والاشكال المحسوسة لما احتيج فی الابصار الی العين الصحيحة
والضوء فی المرئی وعدم القرب والبعد المفرطين اجاب بانها لذاتها لا تحتاج الی ذلك وانما الحاجة لادراك النفس الی مشاركة
المواد كالعين فی المبصر والاذن فی المسموع ونسبها الوضعية كالقرب والبعد الغير المفرطين فی اول الامر من الانسان عند اول
حصول الشعور فانه شیء بالقوة ای الادراك بالقوة لا بالفعل فان الانسان فی كونه حساسا يحتاج الی الة يدرك بها الصور
الخارجية التی لا تدرك الا بالعرض ای بتبعية ادراك مماثلها من عالم الملكوت اقول ان الاعتراض وارد عليه لا ترده هذه
التجريحات فان اكثرها مصادرة كدعوی ان الحاجة انما هی فی اول الامر وان الصور الخارجية انما تدرك بالعرض حتی لو حلف انه
لا يری صورة زيد بذاتها ثم نظر اليه بعينه عمدا لم يحنث لان المنظور اليه فی الحقيقة انما هو الصورة المماثلة للصورة الخارجية ولا
شك فی بطلان ذلك وقد تقدم وقوله واذا وقع الادراك علی هذا الوجه مرة او مرات فكثيرا ما الخ فيه ان مشاهدة
النفس صورة الشیء من غير توسط مادة خارجية مع الاعتياد لا يمكن الا بالتفات الی مثال المادة الخارجية فی مكان المشاهدة
الخارجية ووقتها كما تقدم فهذه المشاهدة التی بعد الاعتياد هی بعينها التی قبل الاعتياد فی اول مشاهدة فالحاجة الی
التوسط فی الاول هو بعينه فی الثانی وقد تقدم بيانه فلا تدرك النفس صورة من الصور الخارجية بنفسها الا انها اذا
توجه بها نور النفس انمحقت الصورة واحترقت ولا بصورة غيرها مماثلة لها لم تكن مدركة لها الا ان اراد بالصورة المماثلة
صور الصورة الخارجية فانها تكون بادراكها مدركة ولكن صحة ذلك ان يكون صورة الصورة الخارجية منطبعة فی
العين والقوة الحاسة الباصرة التی فی تقاطع الصليبيين تدرك المنطبعة فی العين بانطباع صورتها فی مرآة القوة الحاسة
اذ هی فی مقام الحس المشترك فتؤدی ما فيها الی الخيال الذی هو من النفس كيدك منك فالتی فی الخيال صورة التی فی القوة الباصرة والتی
فی الباصرة صورة التی فی الجليدية من العين والتی فی الجليدية صورة للخارجية القائمة بالمادة وكل واحد بينها فی الكون رتبة
ما انطبعت فيه ومادتها ظل ما قبلها وصورتها مما انطبعت فيه وقوله كما فی المبرسم والنائم المبرسم الذی به داء البرسام وهو علة
يهذی صاحبها لانه ورم يعرض الحجاب الذی بين الكبد والمعدة ويتصل بالحجاب بين القلب والمعدة ويتصاعد الی الحجاب الذی علی
قحف الدماغ فيحصل منه وسواس كثير لكثرة ارتفاع ابخرة حارة الی الدماغ فتتشكل مجاری تصاعدها علی حسب مقتضی تصاعدها
مختلفة بنمط اتفاقی صحيح او فاسد فتنطبع تلك الصور فی تلك المرايا التی اشرنا اليها كل مرآة تعطی ما فوقها صورة ما فيها وحيث
كان تاليف تلك الصور من خطوط غير متناسبة بالطبع والذات بل قد تتناسب بالاتفاق وقد لا تتناسب كان ما تذكره النفس
بخيالها منها مخالفا ومطابقا ولهذا كان ما ينطق به هذيانا وتشبيه المصنف بالمبرسم جار علی غير مراده لانه توهم ان النفس تحدث
صورا من غير مشاركة المواد ومثل بما يحصل للمبرسم من الصور غير مشاركة المواد وهو غلط لان المبرسم انما يحصل له الصور
بمشاركة المواد وهی الابخرة الحارة المتصاعدة فانها اجسام مادية مشكلة بصور مستقيمة او معوجة وكذلك النائم فانه انما
يری صورا ما كانت فی الخارج كما اشار اليه الرضا ع كما تقدم وقوله ففی حالة الموت لا مانع من ان تدرك النفس جميع ما تذكره
وتجسده من غير مشاركة مادة فيه ان تفريعه علی غير اصل ثابت كما بينا من توهمه فی المبرسم والنائم وكذلك الانسان حال الموت فانه
انما يری صورا منتزعة من امور خارجية كما قال امير المؤمنين ع ان العبد اذا كان فی اخر يوم من ايام الدنيا واول يوم من ايام
الاخرة مثل له ماله وولده وعمله فيلتفت الی ماله فيقول والله انی كنت عليك حريصا شحيحا فما لی عندك فيقول خذ منی كفنك قال
فيلتفت الی ولده فيقول والله انی كنت لكم محبا وانی كنت عليكم محاميا فما لی عندكم فيقولون نؤديك الی حفرتك فنواريك فيها
قال فيلتفت الی عمله فيقول والله انی كنت فيك زاهدا وان كنت علی لثقيلا فما لی عندك فيقول انا قرينك فی قبرك ويوم نشرك
حتی اعرض انا وانت علی ربك الحديث فهذا ومثله مما يراه الانسان حال الموت وانه صور ممثلة له وهی مثل صورة ماله وصورة
ولده وصورة عمله انتزعت منها فيرها كما يری الجدار بخياله او ببصره لانها صور قائمة بموادها اذ لا يمكن وجود صورة لا مادة





# الاصل السادس

ها فی نفس الامر لانها مقادیر لا توجد الا فی مقدار الآن مادتها بنسبة کونها کالصورة الموجودة فی المرآة فان مادتها غیر عرضیة
لان مادتها ظل صورة الشاخص المشرق علی وجه المرآة وصورتها هیئة زجاجة المرآة وصفائها ولونها ولیس مرادنا بالمادة
خصوص الجسمانیة العنصریة بل مرادنا هو محل الصورة الذی تنعقد فیه سواء کانت عنصریة جسمانیة او طبیعیة نورانیة ام نفسانیة
ام عقلانیة نورانیة جوهریة ام عرضیة من ای عرض کان فلا یدرك شئ من عالم الغیب شیئا من عالم الشهادة الا مشارکا لما هو من
عالم الشهادة وان کان بالتدریج فی اللطافة فان الطف الاشیاء من الذوات المقیدة عقل الکل واکثفها الارض وما بینهما
بالنسبة فالالطف یدرك الاکثف بتعاطی الوسائط بان یعطی الکثیف ما یلیه مما هو الطف منه وهذا الالطف یعطی ما
فوقه وهکذا او بعکس التعبیر فالالطف ینتزع مما دونه وهذا ینتزع مما دونه حتی ینتزع عقل الکل معنی الجماد بتناول الوسائط
ولا یکون فی الدنیا شئ الا هکذا واما فی الاخرة فیکون کل ما یفرض کما تقدم **قال** الاصل السابع ان التصورات والاخلاق فافهم
والملکات النفسانیة مما تستتبع آثارا خارجیة وهذا کثیر الوقوع کحمرة الخجل وصفرة الوجل وانتشار الانزال عند
تصور المجموع وانزال المنی فی النوم فقد کثرت المرض الشدید من التوهم فینصب الخلط الردی الفاسد فی البدن من غیر
سبب خارجی وقد جرت هذا وامثاله من شواهد هذا الرجل الغضبان عند حدوث غضبه وهو کیفیة نفسانیة وکیف
ینتشر الدم فی عروقه وتشتد حمرة وجهه ثم یسود ویتحرك ادواحه وتضطرب اعضاؤه وقد تطلع نار علی قلبه تحرق
اخلاط بدنه وتفنی رطوبته وقد یعمی بصره من ذلك لامتلاء کهف دماغه من سواد الادخنة المتولدة فیه ویتهیؤ
تغیظ الفساد مزاج الروح وانقطاع مادة حیوته من الدم الصالح لتکون روحه البخاری **اقول** ان التصورات الواقعة فی
الفکر والخیال والعلم والوهم بل والحس المشترك والاخلاق التی هی دواعی الفطرة ومن دواعیها والملکات التی هی الفطرة الثانیة
القارة ویقیده بالنفسانیة انما لبیان ما هو الواقع او احترازا عن الملکات الجسمانیة فان الملکة کما تکون فی النفس تکون فی الجسم
ان لم تجر العادة بتسمیة تلك القوة ملکة کما لو تعود جسم او بعض اعضائه علی حمل الحمل الثقیل او سرعة حرکة حتی استقرت له تلك الحالة
فانها ملکة تصدق تعریفها علیها اذ تترتب علیها ای علی الملکات والاخلاق والتصورات آثارا خارجیة عنها بل تظهر علی الجسم کحمرة
الخجل فان الشخص اذا تصور ظهور عورة من عورات احواله استترت نفسه بظاهرها کما یستتر الشخص بثوبه وظاهر النفس هو الدم او بدنه
لما تقرر من تقومها بالعلق التی المتقومة بالدم الاصفر المقوم بالابخرة التی هی متعلق النفس الفلکیة التی هی متعلق النفس الانسانیة قد تقدم
فیندفع الدم الی ظاهر جسمه لیستتر به فتظهر الحمرة وکصفرة الوجل لانها اذا اشتد بها الخوف حاولت الفرار واشتغلت بنفسها
وضعفت القوی الممدة بالغذاء الدموی فاذا تحلل وجف من البشرة ضعف بدل المتحلل وقل فاصفرت البشرة وانبسطت المرة
السوداء لضعف مقابلها او وجود مقویها وکما الانعاظ بان تندفع الروح البخاری الریح التی تملأ عروق القضیب عند تصور الجماع
فینتشر وقد یری فی المنام انه یجامع او بعض مقدماته فینزل منه المنی لان مبدأ الشهوة من النفس الحیوانیة الحسیة الفلکیة وهی
متقومة بالروح البخاری فاذا مالت الحسیة مالت بالروح البخاری ومالت بالمنی لانه من البخاری کالثمرة من الشجرة فاذا تحرکت
النفس فانما تتحرك بمتعلقها ومتعلقها الذی هو الروح البخاری الذی هو سار فی جمیع العروق والعروق کلها مجتمعة الاطراف
فی البیضة الیسری وارسطاطالیس یری ان البیضتین لا منفعة لهما فی تولید المنی وانما تولده العروق والشرایین المتصلة
بالبیضتین وجالینوس یری ان هذه العروق والشرایین یقرب فیها الدم من طبیعة المنی ولذلك کثرت تعاریجها لکن وتقاریفها
انه یکمل هنا بالفعل فی البیضتین اقول کلام جالینوس اقرب الی الصواب والحاصل انه اذا تحرکت الروح بحرکة النفس حرکت
العروق فافرغت الیسری فی الیمنی واجرته فی القضیب فیخرج ای من تحریك الحیوتیة لا الانسانیة وقوله وقد یحدث المرض
الشدید من التوهم فینصب الخلط الفاسد فی البدن من غیر سبب خارجی وهو فان ما اشرنا سابقا کما سمعت کلها الاسباب
الخارجیة وکذا حدوث المرض الشدید بالتوهم فان الطبایع الاربعة ما دامت متقاومة لم یحدث مرض ولکنه اذا توهمت نفسه
مرضا بما مالت نفسه علی طبیعة ذلك المرض خوفا کما تلقی الفریسة نفسها علی السبع خوفا منه فاذا مالت الی طبیعته تأخرت
الطبیعة المقابلة لها لعدم توجه النفس الیها فتقوی طبیعة ذلك المرض کما لو طغت وزادت علی مقابلها فیحدث ذلك المرض لتوجه
کما یحدث من دون توهم وقوله وقد جرت هذا وامثاله من جملة عبارات الصوفیة ومعناها یقول انی فی عروجی الی الحق لما ذا

# الأصل السادس

اسرى بي مررت بهذه المعاني المذكورة وتجاوزت عنها صاعدا ويقول احدهم انى معراجي الى الله مررت بعلوم العربية و
تجاوزتها صاعدا او مررت بالعلوم المكتومة من السحر كالسيميا والليمياء والريمياء والكيميا وعلم الجفر والرمل وعلم الكتف
وزجر الطير وما اشبهها وتجاوزتها ويريد انه صعد اليها وتعلمها وجازها صاعدا والمصنف يقول كما قالوا ويريد ما ارادوا وقوله
ومن شواهد هذا الرجل الغضبان عند حدوث غضبه وهو كيفية نفسانية انما قال هو كيفية نفسانية اشعارا بان النفس تحدث
اثارا من غير مشاركة شيء من المواد وهو غفلة عما اتفقوا عليه من ان النفس وان كانت مفارقة في ذاتها لكنها مقارنة في افعالها
بمعنى ان افعالها مقارنة للاجسام لا يقع منها شيء الا بمشاركة المواد حتى ادراكها للصور العلمية فانه بمشاركة الحواس الظاهرة
بمعنى ان الحس المشترك المتوسط بين الظاهرة والباطنة ياخذ منها ويؤدي الى الخيال والخيال يؤدي اليها وفيما نحن فيه ان النفس
لو فرض غضبها بنفسها من غير مشاركة شيء من المواد لم يظهر لغضبها نفسها اثر مع ان غضبها اذا حصل لها موجب انما يغضب بواسطة
غليان دم القلب لان هذه التي يقع منها الغضب ليست هي الناطقة القدسية وانما هي الحيوانية الفلكية الحسية التي اذا
فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة وهي التي من خواصها الرضا والغضب متعلقها الذي لا يتحقق بدونه وهو النفس
النباتية اي الروح البخاري المقوم بالدم فاصل غضبها انما يتحقق بغليان دم القلب كما ان الضارب انما يتحقق اثر ضربه بالسوط
او باليد وما اشبههما فلا يتحقق الاثر بل ولا التاثير بل ولا الباعث عليهما الا بمشاركة الوسائط الجسمانية اذ الغضب انما يتحقق
من النفس الحيوانية الحسية الفلكية بمشاركة غليان دم القلب لانه هو المهيج للنفس على الغضب وان كانت هي الباعثة على الغليان
لان غضبها انما هو بالغليان لا انه لازم للغضب كما توهم فينتشر الدم في عروقه وتشتد حمرة وجهه اي بغليان الدم ودفعه الى ظاهر
البشرة يغضب لان النفس تكاد تثبت على المغضوب عليه وتسطو به فيدفع نفسها الى جهة الخارج بدفع الدم اليه فيحمر الوجه وقد ينكاف
فيسود ويتحرك اوداجه التي هي مجاري النفس بسرعة النبض وقوته وتضطرب اعضاؤه ولاختلاف البواعث واختلاف جهاتها
قد تطلع على قلبه نار من حرارة الارادة وقوتها وتواترها تحرق اخلاطه بانه وهي برودته ورطوبته وتفني رطوبته لشدة حرارة
الارادة وقد يعمى بصره من ذلك بحيث ينزل فيه الماء الاسود لامتلاء تجاويف دماغه من سواد الادخنة المتولدة فيه لقوة اليبوسة
وربما يموت تغيظا لفساد مزاج الروح لجفاف رطوبة القلب المائية فنقص فيه الرطوبة الدموية وانقطاع مادة جوهر الدم
الصالح لتكونه وجرمه البخاري كما يجري في كثير من احوال الزيبق وهو حيوان في طرف ذنبه كالمغرفة يبول فيها فيرش به ما يراه فاي
شيء اصابته قطرة احترق في الحال وهو يقدر الكلب يهرب منه كل شيء فاذا طلب شيئا ربما يتسع عليه وثبة قدر ثلثين ذراعا
فان لم يدرك ما طلبه ربما صرخ ومات في مكانه لشدة غضبه وحرارة مزاجه فيحترق بنفسه والحاصل ليس الامر كما ظنه من ان النفس
تدرك المحسوسات وتصدر عنها اثار محسوسة ايضا من غير مشاركة شيء من الاجسام او الجسمانيات بل لا تدرك شيئا ولا تصدر عنها اثار
محسوسة الا بمشاركة المواد **قال** فبعد تمهيد هذه الاصول نقول ان شاء الله قاعدة ان المعاد في يوم المعاد هذا الشخص
الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاجزاء والاعضاء الكائنة من المواد مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضائه
واجزائه وجواهره واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته واول منزل من منازل نفسه
في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده ومع ذلك دائم الاستحالة والتبدل والحدوث والانقطاع
فان العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هي وحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس
الشخص تمام حقيقته وهويته **اقول** اخذ في بيان ما يعاد يوم القيمة على نحو مبني على ما تقدم من الاصول فقال ان المعاد بضم
الميم يريد به الذي يعاد من الاجسام في يوم المعاد بفتح الميم يوم القيمة وهو الذي يعاد فيه كلما وجد في الدنيا مما نزل اليها من
الخزاين في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فانه يعود الى اصله والكلام في خصوص اعادة الانسان
ما المعاد منه اما نفسه فاتفق المتشرعون من الاولين والاخرين على عودها يوم القيمة بالدليل العقلي والنقلي واما جسمه
فالقائلون باحكام الشرائع قائلون باعادته بالدليل النقلي تسليما للاخبارات الكتب السماوية وحملتها حيث لم يجدوا في
عقولهم ما يدل عليه ونحن قد اشرنا فيما تقدم الى ما يدل عليه عقلا والقائلون باعادة الجسم اختلفوا في المعاد ما هو هل
هو ما انتسب الى نفسه وان تغير في مادته وتبدل ام المعاد هو الموجود في الدنيا بمادته وان تبدلت صورته ام هو الموجود فيه

والخرشی ينفخ ما ييبس من الدم والبلغم

الدنيا



# الأصل السادس

الدنيا بمادته وصورته من غير تبديل ولا تغيير ام هو الموجود بصورته في الدنيا لا بمادته واول ذكر المص فيما سبق يشير الى الا (خبر)
من ان المعاد هو الانسان بصورته حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد كما ذكره في الاصل
الاول وثاني ذكره يشير الى الاول كما هنا والمعنى فيهما واحد حتى ربما قيل انهما عبارتان عن معنى واحد ويمكن ارادة الفرق بان
المنسب ما انضاف الى النفس وان تغيرت الصورة يتبدل بعض حدودها والحاصل الاول والرابع ان اريد منهما التعدد يلزم
منهما عدم فائدة التكليف وعدم فائدة البعث لعدم بقاء مقتضى الثواب والعقاب فلو اعبد الشخص لم يكن عليه عقاب لعدم
وجود المعصية ولا ثواب لعدم وجود الطاعة لانهما ذهبا بذهاب متعلقهما فالشخص على قولهم في كل آن جديد ولا يخفى على كل
عاقل مؤمن بالشريعة بطلان هذا القول مع ما يشهد العقل ببطلانه والاصل في كلامهم انهم وجدوا ان كل حادث
محتاج في بقائه الى المدد ومدده متصل به اتصالا لا انفصال فهو كالنهر الجاري ولا ريب في ان النهر نهر بمائه ومائه كل آن جديد
غير الاول وكما ان النهر الجاري اذا وضعت فيه طيبا او نجاسة ثم اخذت ماء من المكان الذي القيت فيه طيبا او نجاسة
لم تجد فيه من الذي القيت شيئا لانه تجاوز مع ما حل فيه من الماء واتى في مكانه ماء جديد لم يكن فيه شيء من الطيب او الخبث
كان هذا الشخص اذا قلنا بان الشخص انما هو بدن هذه النفس سواء تغيرت اجزاء هذا البدن ام تبدلت بغيرها مع ان المص
نص على خصوص تبدلها فانها مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضاؤه واجزائه وجواهره واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما
روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته الخ لزم من ذلك ان الشخص في كل آن يكون جديدا فلو كان الامر كذلك كان
المعاد جديدا لم يخلق الا حال عوده ولم يجر عليه التكليف بل لم يكن ايجاده عودا بل هو بدء ويلزم من هذا كون الايجاد
والصنع عبثا والتكليف في الدنيا مشقة بلا عوض والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة لغوا واقرب المذاهب واشبهه
بهذا القول مذهب الدهرية والمعطلة فان قلت هذا انما يلزم لو قلنا بعدم تعين النفس واما اذا قلنا بتعينها فلا يلزم
ذلك قلت هذا لازم على كل حال لان الجسم اذا جاز عليه التبدل فانما هو لاجل حدوثه وعدم استقلاله بدون المدد
لحقيقة افتقاره الى ما يتقوم به والنفس ايضا محدثة وكل محدث لا قوام له بدون المدد وكل جزء من الحادث ككله فما يجوز
على الجسم يجوز على النفس بعين ما جاز على الجسم فيلزم ما قلناه واما القول الثالث فهو ظاهر البطلان لما دل عليه النقل و
الاتفاق من المتشرعين من تغير صور كثيرة من المعادين فمنهم من يحشر قردا او خنزيرا او غير ذلك ويحشر المتكبرون يوم القيمة
على قدر الذر ومنهم من ضرسه قدر جبل احد ودل عليه العقل على ما هو مبرهن عليه في محله من ان هذه المادة والصورة
الخلق — والتركيب يقتضي عدم الدوام ابد الابدين وان المعادين يعادون كما بدءوا ونزلوا الى الدنيا ولم ينزلوا الى الدنيا من عالم
الغيب بهذا التركيب الكثيف وانما لحقتهم هذه الكثافات والاعراض من هذه الدنيا ولا يخرجون منها بنفس اعراضها و
كثافاتها وان لحقتهم احكامها في اعمالهم واما القول الثاني فهو الحق الذي يشهد بحقيته العقل والنقل وقد تقدم لذكر
بعمله — مصحح من العقل والنقل فان المعاد اذا كان بعينه هو المكلف والعامل بعمله في الدنيا صح ايجاده لوجود الغاية وتكليفه وعلمه
وبعثهم بعرض اعمالهم وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون وصح ثوابهم وعقابهم واما الصورة فهي عرض ليست
هي المعادة كما توهمه المص لانها هيئة المادة فالمعاد حقيقة هو المادة بهيئة عمل الشخص وان كانت المادة في نوعها تتبدل
للصورة — من نوع الى نوع بصور الاعمال لكن المعاد هو اللازم لا نفس الصورة كما زعمه المص فان زيدا خلق بصورة الانسان في الظا
بمجرد اجابته ظاهرا حين قال نعم الست بربك فان وفى وعمل بما عاهد عليه الله خلق الله نعم باطنه بعمله انسانا فيموت
انسانا ويحشر انسانا لان مادته نسج بعمله من نوع مادة الانسان وان عصى واتبع شهوة نفسه تقدرت مادته بها
الحيوان الا انها صورة عمله وبقيت عليه الصورة الانسانية في الظاهر سترا من الله سبحانه وابتلاء للمكلفين من قوله عز وجل
ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فاذا مات واضمحلت منه الصورة الانسانية في قبره ولحقت
بالكرسي ظهرت عليه الصورة الحيوانية من صورة عمله لان مادته تقدرت بها ويحشر حيوانا لان مادته نسج بعمله من نوع
مادة الحيوان اذا المادة هي الجوهر المباشر للعمل وتصور بصورة عمله لانه كان في عالم الذر اجاب ظاهرا بقوله بلى واضمر شهوة
نفسه وكان في عالم الذر مختارا بالاختيار الصلوحي فلما سئل اجاب بقوله بلى لان اختياره وان كان كافيا في التكليف



# الأصل السادس

لكن المحض ثم رجح فيه الاجابة فاجاب بلسانه واضمر الخلاف فلما نزل فی هذه الدار واعيد عليه التكليف ثانيا تثبت فی شبهة
فانزل الله وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل فكان اضماره الخلاف منشاء للعمل لشهوة نفسه فهوای ذلك الاضمار
طينة التی خلق بعمله منها فيحشر بها لانه حين اضمر الخلاف قلبت به طينته ومادته من نوع مادة الحيوان فی تكليف الذر فلما
نزل فی هذه الدار ونفر فيه الاختيار وكمل بالتكرار وكلف بما كلف به فی عالم الذر اظهر ما اضمر وعمل بالطبيعة الحيوانية
يحشر حيوانا لان مادته انقلبت به باعماله من نوع مادة الحيوان والصورة فی الحقيقة هيئة المادة فهی هيئة الشیء المعاد وليست
هی الشیء ولهذا مثل الصادق ع جلود اهل النار فی اعادتها باللبنة تكسر ويصاغ فی قالبها ثانيا وقال هی هی وهی غيرها
يعنی هی هی بمادتها وهی غيرها بصورتها كاللبنة ولان المادة هی المباشرة لما يترتب عليه الثواب والعقاب فان قلت انك
قائل بان الممكن غير قار الذات لنفسه بل يحتاج فی بقائه الی المدد والمدد متصل اتصال الاشعة فيكون قولك كقول المص فيكون
الشخص علی قولك فی كل ان جديدا فيلزمك ما الزمه فی كلامه من بطلان فائدة التكليف وبطلان الثواب والعقاب و
بطلان فائدة المعاد قلت انا نقول بان كل ممكن غير قار الذات لذاته وانه محتاج فی بقائه الی المدد لكن بغير طريقة المص بل — نقول ؎
ان الممكن ليس فی تبدله وتغيره كالنهر الجاری الممتد الذی لا يلتقی طرفاه ليلزمنا ما الزمهم وانما نقول انه كالنهر المستدير الذی
يصب آخره فی اوله لا يذهب منه شیء الا عاد اليه بنفسه ولكن اجزاءه المتحللة الفانية تعود اليه فهو يمد منها كلما فنی شیء اعيد
فهو يكسر ويصاغ بما منه وبما له وليس انه يصاغ لشیء جديد لم يكن منه حتی يكون ما ذهب منه ذهب بخيره وشره بل يصاغ لشیء
جديد كان قد بلی واضمحل واعاده المبدئ له اول مرة سبحانه وتعالی بعينه بخيره وشره جديدا بل ما ذهب يعود فيكون الشخص
فی كل ان طريا جديدا من حيث الكسر والاعادة والصوغ لا من حيث تبدل اجزائه بغيرها بل الجديدة التی هی المدد هی الاجزاء
الاولی المتحللة الفانية بعينها لانها حين تحللت خرجت عن رتبة التركيب والتاليف الی رتبة الامكان والی رتبة الهباء و
البخار او الی رتبة جوهر الهباء الذی هو آخر المجردات واسفلها او لحقت بالصور النفسية او الرقائق الروحية او المعانی العقلية
ثم اعادها المبدئ عز وجل الی الشخص من الطريق الذی بداها فيه حديدة الكون والنزول والتاليف طريقة الحصول واقامه
بها كما اقامه بها اول مرة فلم تتبدل اجزائه وانما تعاد وتجدد وبها كان المدد فقد امده منه فالمعاد هو الاول العامل
للاعمال الصالحة والطالحة بعينه وبكثرة كسرها وصوغها وكسرها وصوغها اينما هی الصاعد فی علوه الی اعلی الدرجات
والنازل فی سفله الی اسفل الدركات فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد فافهم وقوله الملموس ليس هو الخارجی
وانما هو من عالم الملكوت مماثل للخارجی لكنه لما غفل عن تطبعه جری علی لسانه الصواب بمقتضی فطرته الاولی لانه يريد به
المحسوس الظاهر وقوله حتی قلبه ودماغه يريد بالقلب الجسم الصنوبری وبالدماغ مخ الراس لانه يريد الاجسام اذ عنده هی المتغيرة
المتبدلة واما القلب الذی هو العقل فانه عنده ثابت لا يتغير ولا يتبدل وكذلك النفس ولهذا ذكر المتبدلات كالجسم و
اعضائه واجزائه وجواهره واعراضه وقلبه ودماغه وروحه البخاری اعنی نفسه النباتية وقد بينا ان كل ممكن ليس بثابت
ثبوتا حقيقيا وان صدق عليه الثبات العرفی والاضافی بالنسبة الی ظاهر التغير والتبدل وكثيرهما وسريعهما لاشتراك الكل فی
الحاجة والافتقار فی بقائه الی مدد الله سبحانه فلا فرق فی الافتقار فی البقاء الی المدد وفی التغير وفی التبدل بالمعنی الذی
ذكرناه بين عقل الكل وبين الجماد والنبات الا ان المتكلمين وطائفة من الحكماء اختلفوا فی هذه المسئلة فقال قوم كل
ممكن متغير متبدل لا فی بقائه الی المدد وقال قوم ومنهم المص الاشياء المركبة متغيرة متبدلة محتاجة فی بقائها الی المدد — محتاج ؏
والاشياء المجردة البسيطة لا تحتاج فی بقائها الی المدد وانما تحتاج فی بقائها الی بقائه تعالی لا الی بقائه وقال قوم
الحيوانات الجسمانية والنباتات متغيرة متبدلة والجمادات قارة وقال قوم كل الاشياء لا تحتاج فی بقائها الی المدد
وان كانت محتاجة فی اصل تكونها الی المدد وقال قوم ومنهم السيد المرتضی علم الهدی ان الجواهر المركبات محتاجة فی
بقائها الی المدد والجوهر الفرد والاعراض غير محتاجة حتی ان السيد المرتضی قال فی بعض مسائله وهذا لفظه ويوصف
بانه بمعنی ان العبادة تحق له وانما تحق له العبادة لانه القادر علی خلق الاجسام واحيائها والانعام عليها بالنعم التی
يستحق بها العبادة عليها وهو تعالی كذلك فيما لم يزل ولا يجوز ان يكون الها للاعراض ولا للجوهر الواحد لاستحالة ان ينعم عليها

الركن من الاصل ادو صدر عن الطبيعة الاولی الفطرية وهذا
كان خلاف المعتقد وما ذكره سابقا من ان الملموس ؏



# الأصل السّادس

بما يستحق العبادة وانما هو الله للاجسام الحيوانات منها والجماد لانه تعالى قادر على ان ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة انتهى
اقول وكل هذه الاقوال وامثالها غير مستقيمة بل هي منحرفة عن طريق الحق والحق ان كل ما سوى الله سبحانه محتاجة في كونها
ووجودها وفي بقائها الى المدد وان جميعها متغير متبدل تبدل كسر وصوغ وانها تمد بما ذهب عنها او تحلل منها بعد اعادته
على نحو ما ذكرنا قبل هذا فارجع وارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين وقوله الذي هو اقرب جسم طبيعي الى
ذاته يريد به الروح البخاري مع كونه اقرب الاجسام الطبيعية المادية الى ذاته التي لا تتغير ولا تتبدل يعني نفسه متغير ويتبدل
وهواء الروح البخاري اول منزل من منازل نفسه عند تنزلها في هذا العالم وقد بينا نحن ان هذه النفس التي عناها هي
الانسانية الناطقة وبينا ان اول منازلها الطبيعة النورانية ثم جوهر الهباء الذي اخر المجردات ثم المثال ثم النفس الحيوانية
الحسية الفلكية ثم الروح البخاري فالروح البخاري كما تقدم اول منزل من منازل الفلكية الحسية لا الانسانية وبينا ان
الناطقة كالاجسام في التغير والتبدل بمعنى الكسر والصوغ وقوله وهواء البخار كرسي ذاته والكرسي هو محل صور النفس و
عرش استوائه اي انه استوى على البخاري وانه محل عسكر قواه اي قوى نفسه وجنوده اما عطف تفسيري او ان الجنود هي
الملائكة الموكلة بتلك القوى وعندنا ان الشخص كرسي ذاته هي النفس الانسانية التي هي محل صوره والجنود هي الملائكة
الموكلين بالقوى وعرش استوائه هو عقله ومعسكر جنوده هو عقله ونفسه وخياله وفكره وقوله فان العبرة في بقاء البدن بما هو بدن
شخصي انما هي بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته وهو يريد ان وحدة
البدن وتعينه انما هي بوحدة النفس كالنهر الجاري فانك كلما رايته قلت هذا الماء هو الذي شربنا منه العام الماضي مع ان الماء
يتبدل كل آن لكن مكانه لم يتغير فكانت وحدة الماء وتعينه باعتبار وحدة مكانه لان بدن الشخص عند المصنف كماء النهر فانه بما هو هو
انما هو بوحدة مكانه وقد بينا بطلانه كما سمعت لما يلزم عليه من المفاسد وتعليله بان النفس تمام حقيقته لا يفيد لان الحقيقة
تتغير بتبدل بعض اجزائها او نقص بل لو جعلت يد زيد لعمرو تغيرت حقيقة عمرو بزيادة او نقصان مع انها يده مكان يده فكيف مع
تبدل اجزاء قلبه ودماغه وروحه البخاري او وضع له راس غير راسه وقد ذكر الفقهاء مسئلة حكم اكثرهم بها وهم لا يعرفون سرها
وهي ان القارئ في الصلوة لا بد وان يعين البسملة للسورة بعد الحمد فلو شرع في السورة يجب ان يبسمل من غير قصد بها
للسورة اعادها ولم يعتد بتلك السورة وان كانت التوحيد او الجحد ما لم تكن مقصودة عند الدخول في الصلوة او معتادة و
السر فيه ان الشئ لا تثبت حقيقته بذهاب شئ منه وان وضع مثله مكانه لان الشئ شئ بما به نفسه لا بغيره ولان تبدل الذرة
من الشئ تبديل في الهوية وانما صدق الاسم مع التبديل فحكم مجازي صناعي لا حقيقي اذ كل نقطة لها حصة من التعين قال
وهذا كما يقال ان الطفل ممن يشيب وهذا الرجل الشائب كان طفلا وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من
الاجزاء والاعضاء بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع الذي كان له عند الطفولية مع انه قد عدم في ذاته مادة وصورة ولم يبق
بما هو جسم معين في فنائه من نوع معين وانما بقي بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه وهذا
ليس بذاك بعينه من وجه وكلا الوجهين صحيحان فالانسان الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه اقول كلامه هذا
هو ما تقدم بمعناه لانه اتى بهذا تمثيلا لما ذكره اولا لانه يريد ان هذا اذا قيل انه ممن يشب وينمو فان ذلك بزيادة وتبديل
اجزائه بغيرها مما يتغذى به فان جميع اجزائه الاولى قد اضمحلت لانها تتحلل تحللا سيالا وذبولا متصلا حتى لم يبق من الذي
كان به طفلا حين كان كبيرا شئ وبدله مكانها مما يشابهها وكذلك قال الرجل الشائب كان طفلا وبعد ما شاب زال
عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء يعني الجزئية والكلية فهو جديد طري على كلامه مع انه يصدق عليه
انه هو الاول من حيث ان نفسه هي النفس الاولى وبعينه كما مثلنا به كالنهر الجاري ولهذا قال بل اصبعه هذا صدق انه الاصبع
الذي كان له عند الطفولية مع انه قد عدم في ذاته مادة وصورة يريد بهذا الصدق مثل صدقه على الماء الذي شربنا منه
في العام الماضي على هذا الماء الموجود في النهر الآن ولذا قال ولم يبق بما هو جسم معين في فنائه من نوع معين وانما بقي بما هو
اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه الى اخر كلامه وانت قد سمعت ما يلزم في كلامه هذا فان هذا الشخص اذا باشر باصبعه معصية
لم يتب عنها ثم مات بعد سنين غير تائب عن تلك المعصية ولا نادم على فعلها فان اصبعه الموجود غير اصبع العاصي كما قال المصنف انه

[illegible]

# الاصل السادس

ليس بذاك بعينه من وجه يعني في حقيقة وهو ذاك بعينه من وجه يعني من جهة وحدة نفسه فان عذب هذا الاصبع وهو في
الحقيقة غير الاصبع العاصي كان ظلما وهذا مثل ما اذا كان ثوبك نجسا ثم ذهب جددت ثوبا اخر ولبسته حتى صدق عليه
انه ثوبك كان نجسا لانه ثوبك وثوبك نجس واذا تغير ماء البئر بالنجاسة ثم غار ثم نبع فانه على قاعدة المص نجس والفقهاء
على طهارة النابع الا من بعض غير مستقيم وان لم يعذب يلزم بطلان الثواب والعقاب والمص على مذهبه هذا غير قائل باعادة
الاجسام عند اهل البيت ع وان قال باعادة الصور لان المعاد عنده هو الصور والمعاد عندهم ع هو المواد واما الصور فهي هيئات
للمواد وكيفيات اعمالها التي تتصف المواد التي هي العاملون بها وقوله وكلا الوجهين صحيحان يريد بالوجهين ان هذا العائد ليس
هو الاول لان الاول وقد عدم في ذاته مادة وصورة ولم يبق بما هو جسم معين في ذاته من نوع معين بان يكون لحمية بشرية
من مادة انسانية مخصوصة وانما بقي في العائد الثاني انه اصبع سواء كانت مادته من حجر او خشب مثلا ام غير ذلك فانه غير الاول
ومن هذا الوجه وقال ان هذين الوجهين باعتبارين لا يلزم بهما تناقض في معنى كلامه هذا كالاول في الفساد لان المطلوب
ليس مجرد حصول صدق الاسم الاصبع خاصة اذ بهذا اللحاظ لا تترتب عليه فائدة الاعادة والبعث يوم القيمة والا لجاز ان
يحدث تعالى لروح زيد جسدا من حديد او من ذهب على صورته في الدنيا وتوضع الروح فيها فانه على قوله يصدق عليه انه من
جسد زيد ولكن لا يصدق على ان جسد زيد اعيد يوم القيمة وانما اعيدت نفسه وروحه في جسد ذهب وهذا هو معنى قولي انه
على مذهبه هذا عند ائمة الهدى ع انه غير قائل باعادة الاجسام فعلى مذهب اهل الحق ع الوجهان باطلان وكذلك قوله فالانسان
الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه فان هذا الكلام ايضا باطل لانه يريد ان المعاد يوم القيمة هو هذا الموجود في الدنيا
الذي هو زيد بنفسه وان كانت مادته وصورته فنيتا ولم يعودا وانما اعاد مع نفس زيد غيرهما وهذا ظاهر لمن له ادنى فهم ان المص يلزم انه
لم يقل بالمعاد الجسماني بل قائل بنفيه وباعادة بدله بل بايجاد بدل اذ البدل لم يكن معادا والا لم يكن بدلا وانما يوجد حين البعث بل
في البعث في طول يوم القيمة وفي الجنة او في النار دائما هو طري في كل آن لان هذا هو مقتضى الافتقار الى المدد في البقاء ولا
يختص هذا الحكم بالدنيا كما توهمه المص ويأتي الكلام فيه بعد هذا قال هذا ولا يقدح في ذلك انه هذا البدن الدنيوي مضمحل
فان فاسد مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة العفنية وان البدن الاخروي لاهل الجنة نوراني باق شريف حي لذاته غير
قابل للفناء والموت والمرض والهرم وان بدن الكافر ضرسه كجبل احد وصورته صورة الكلب والخنزير او غير ذلك يذوب في
النار التي تطلع على الافئدة ثم تتبدل عليهم جلودهم واعضاؤهم كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم الاية وقد روي انه يكلف
بالصعود الى عقبة في النار في سبعين خريفا كلما وضع يده عليها ذابت فاذا رفعها عادت وكذا رجله اذا وضعها ذابت فاذا
رفعها عادت فقد علم ان هذا البدن محشور في القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن وذلك بحكم الاول والثاني وهو ان
الشيء بصورته هو ما هو لا بمادته وان بقاء الموجود بشخصه لا ينافيه تبدل العوارض ونفس المادة من حيث خصوصها من
العوارض اقول يريد ان كون الانسان الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه لا يقدح فيه اي في صحة ان هذا
البدن الدنيوي مضمحل فان فاسد مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفة التي لا بقاء لها مع ان البدن الاخروي ثابت باق
بسيط شريف حي لذاته لا يقبل الفناء والمرض والهرم والتبدل ويريد ان بدن الكافر ضرسه كجبل احد مع ان مادته في الدنيا
صغيرة ولو كانت مادته في الاخرة هي مادته التي في الدنيا لكان صغيرا في الاخرة على حسب مادته وصورته صورة الكلب والخنزير
ولو كانت هي صورته في الدنيا لكان في صورة انسان وبدنه يذوب في النار التي هي الحطمة التي تطلع على الافئدة تعذب
البواطن كما تعذب الظواهر وكلما فني بدنه وذاب واضمحل اعيد مثله بحيث يصدق عليه انه هو وهو غيره وكلما نضجت جلود
في ع هم وبدلت جلودا غيرها ويقول وقد روي ان الكافر يكلف بالصعود الى عقبة في النار سبعين خريفا والخريف سبعون سنة
كما رواه في معاني الاخبار والخريف كناية عن السنة لان العرب كانوا يؤرخون اعوامهم بالخريف لانه كان اوان جذاذهم وقطافهم
المعنى ع وادراك غلاتهم وكان الامر على ذلك حتى ارخ عمر بن الخطاب بسنة الهجرة قاله في مجمع البحرين فيكون ما تفسيره بالسبعين السنة
خريف الاخرة كلما وضع الكافر يده على ذلك الجبل نابت الى الكف فاذا رفعها عادت وكذا رجله اذا وضعها ذابت فاذا رفعها
عادت ثم قال تفريعا على ما قرره مما ذهب اليه فقد علم ان هذا البدن محشور في القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن وذلك

هو الذي في الدنيا بعينه بعينه
نفسه وان تبدلت مادته
صورته فانه هو الاول من
هذا الحجر وان هذا العائد
ع ع ع

# الاصل السادس

الاصل م — الحكم بحكم الاول الماضي وهو ان الشئ بصورته هو ما هو لا بمادته وبحكم الاصل الثاني وهو ان الوجود لتشخصه لا ينافيه تبدل العوارض ونفس المادة من حيث خصوصها من العوارض لان كون تشخص الشئ نحوا من وجوده قد قدمنا هناك بطلان هذا الاصل على ان المادة ليست من العوارض بل هي اقوى اركان تقومه وليست من المشخصات العارضية مع انها من المقومات لانها هي الفصل المقوم للجنس وايضا اذا حصل المادة من حيث خصوصها من العوارض اللازمة مع انها من حيث خصوصها هي حصة الجنس المقومة بالفصل فان المقوم بالفصل غيرها وما المعروض الملزوم غيرها فلعله يريد به الوجود الخارج عن حقيقة المحدود الا اذا اريد به المادة كما اذا قلت الانسان حيوان ناطق فان الحد الحقيقي الجامع لذاتيات المحدود الحيوان الذي هو المادة والناطق الذي هو الصورة واين ذهب الوجود الا اذا اريد به المعنى الوصفي العام المسمى بالفارسية بهستي فيكون هو من العوارض الخارجة للمادة واقول قد تقدم ما ينقض هذا كله وياتي ايضا فان البدن الدنيوي اذا فسد واضمحل ان قال انه يعود بنفس مادته المتصفة بصورة عمله فحسن واما اذا حكم بان العائد غيره من حيث خصوص المادة كما ذكر فلا شك انه قول بعدم اعادة الاجسام وان البدن الذي تعود فيه النفس ليس معادا وانما احدث ابتداء فان حكمه على بدن الدنيا بالفناء والاضمحلال والتركيب عن الاخلاط الكثيفة العفنة وحكمه على البدن الاخروي الذي تعود اليه الروح وتحشر فيه انه اذا كان لاهل الجنة نوراني باق بشرف حي لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم دليل ان حكم ابدان اهل الدنيا منقض في الدنيا عنده وان ابدان اهل النار فيها التركيب ويجري عليها احكام ابدان اهل الدنيا من الفناء والعدم واعادة امثالها من غيرها وان ابدان اهل الجنة بسيطة غير مركبة كابدان اهل الدنيا بل هي نورانية باقية لذاتها حية لذاتها غير محتاجة في بقائها الى المدد وغير محتاجة الى ابقاء الله لها انما تحتاج الى بقائه كما صرح به في الارواح القادسة وهو ظاهر قوله هنا حي لذاته وانت اذا تاملت في معنى كلامه رايت خبطا عشواء من غير معرفة ما فيه من التناقض والاضطراب لما اشرنا اليه سابقا من تساوي جميع الممكنات في الحاجة وان احكام الابدان واحدة لا فرق بين اهل الدنيا واهل الاخرة ولا بين اهل الجنة والنار وان تهافت ابدان اهل الدنيا من الاعراض والغرائب الاجنبية وان تماسك ابدان اهل الجنة من ثمرات تصفية اعمالهم وان تفرق ابدان اهل النار من غرائب خلط اعمالهم كلما اجتمعت اعضاؤهم بمقتضى قابلية طبيعة موادهم المقتضية لاعادة ما افنته النار من المتفرق فرقتها النار بسبب اخلاط الغرائب بها لان النار تفرق المتفرق وتجمع المجتمع

علیه م — كما برهن في علم الطبيعي المكتوم واما انه يحشر المتكبرون يوم القيمة كهيئة الذر فلان المتكبر مستنكف عن قبول المدد الذي لا يصل الا بالخضوع والخشوع المطابقين لامر الله تعالى واما ضرس الكافر فمثل احد فلما في نفسه وطبيعته من الحرص والطمع عظم ضرسه مع قلة مادته وصغرها لكثرة ما يكتسب من الغرائب العارضة كما ترى زيادة بما عفن وسمن فكان يقدر حالته الاولى مرتين او ثلثا وربما اضعف ويخف فكان اثقل من ربعه حالة السمن مع انه لم تزد مادته الاصلية حالة السمن لم ينقص والاجزاء الاصلية تقبضها قدرة الفاعل القادر فتلزها فيصغر حجم الشئ كما فعل بعض السحرة وحبالهم في عصي موسى ع وكما فعل في صورة السبع المنقوشة على مسند المتوكل حين اكل الساحر الهندي بامر الهادي علي بن محمد ع ورجع صورة فكك محل بدن المنكر وتبسطها قدرة الفاعل القادر وبنشرها فيعظم حجم الشئ كما تعظم اجساد اهل الجنة للتنعم واجساد اهل النار لازدياد التاليم والاصل واحد لا يزيد ولا ينقص واما اية تبديل جلود الكفار بغيرها فقد اشرنا قبل الى ان ذلك لا يجوز لئلا تزر وازرة وزر اخرى وتكون مظلومة فيجب العدول عن الحقيقة ويجب ارتكاب التاويل وقد بينه جعفر بن محمد ع بانها هي وذلك من حيث المادة وهي غيرها من حيث الصورة ومثلها باللبنة تكسر وتكون ترابا ثم تعاد في قالبها فهي نسبة فهي هي وهي غيرها وما بعد تاويل الصادق ع الا تاويل الكاذب وكذا اذا كلف الكافر بالصعود الى عقبة الجبل المسمى صعودا كما قال تعالى سارهقه صعودا اذا وضع يده عليها ذابت الى كتفه فاذا رفعها عادت وكذا رجله فاذا اعترف المصنف بانها تعود ثبت ما قلنا واذا اول العود بالابتداء كما هو خلاف الظاهر المعروف لزمه ما قلنا وقوله فقد علم ان هذا البدن محشور في القيمة مع انه بحسب المادة غير هذا البدن خطاء لانه اذا كان الثاني غير الاول بحسب المادة وبحسب الصورة بطل

تقریره — حكم الاشارة في قوله هذا البدن وان كانت النفس عنده لم تتبدل فانها على تقديره كالحل والمحل لا يغير الحال عن حقيقته



فاذا كان

# الأصل السادس

فاذا كان فى اناء ماء ثم افرغ ووضع فى ذلك الاناء دهن لم يصدق عليه انه هو الاول الذى هو الماء وكالمزاج فانه لا يوجب اتحاد ما مزج به ولو فى الصدق فان النفس كالماء اذا مزج بالتراب كان طينا واذا مزج بالطحين لم يكن طينا بل يكون عجينا وقوله وذلك بحكم الاول اى الاصل الاول الذى ذكره من الاصول السبعة والثانى اى الاصل الثانى منها اما الاول فلان الشئ بصورته هو هو لا بمادته انما يصدق فى كون الشئ بصورته انه هو الاول فيما عاد منه من نفسه بان يبقى هذه نفسه ولا يبقى هذا جسمه الا اذا عاد جسمه واما اذا عاد غيره فلا لان الجسم هو المادة واما الصورة فانما هى هيئة الجسم فهى من المميزات وان كانت جزء مهية الشئ لكنها ليست جزء مهية المادة واما الثانى من اصوله فلان بقاء وجود الشئ لشخصه انما يتحقق اذا بقيت المادة وان ذهبت الصورة واما اذا ذهبت المادة فانه لم يتحقق الوجود الذاتى الذى كان تحقق وتعين بالذاهب وانما الوجود المتحقق مع عدم المادة لذلك الشئ هو الوجود بمعنى هستى فى اللغة الفارسية فانه هو المتحقق فى كل ما وجد وثبت وان كان فى جديد مخترع ولكنه غير المنسوب للذاهب الذى لم يعد فما اعجب هذه العبارات من المصـ وما الذى حداه على هذا التكلف وقوله وليس المادة من حيث خصوصها بكسر نفس عطف على العوارض يعنى ان المادة المخصوصة وان لم تعد فان مطلق الحصول ومطلق هستى حاصل بحصول مطلق المادة فاذا اعدمت المادة الاولى الانسانية يحصل مطلق المادة ولو من الحجارة او الحديد ان هذا لهو العجب العجاب **قال** ثم ان كل ما يشاهده الانسان فى الاخرة ويراه من انواع النعيم من الحور والقصور والجنان والاشجار والانهار واضداد هذه من انواع العذاب التى فى النار ليست باموره خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها وانها اقوى تجوهرا واكد وادوم حقيقة من الصور المادية المتجددة المستحيلة بحكم الاصل الرابع فليس لاحد ان يسئل عن مكانها ووضعها وجهتها بل هى فى داخل هذا العالم او خارجه وهل هى فوق محدد الجهات او فيما بين اطباق السموات او داخل تحتها لما علمت انها نشأة اخرى لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار **اقول** ثم هنا اتى بها عاطفة على ما قبلها الثلاثى لما فانه من الابحاث او التفريعات يريد بهذا الكلام ان كل ما يدركه الانسان من جميع مدركاته بجميع ادراكاته موجودة بوجود نفسه اى بنفيه وجوده كالاظلة والاشعة والصفات وذلك كانواع النعيم التى يتمتع بها المؤمن فى الجنان فى الاخرة من الحور العين والقصور وما اعد فيها من الاوانى والفرش والارائك والغرف والاسرة وغير ذلك من الجنان وما فيها من النخيل والاعناب وساير الاشجار وما فيها من الثمار الذاتية ومن الانهار الجارية من الماء واللبن والعسل والخمر واشباه ذلك مما وعد الله به عباده المؤمنين فى الدار الاخرة فى جواره من الجنان التى هى دار رضائه ومن اضداد ما ذكر اشير اليه من انواع العذاب التى اعدها فى الاخرة للكافرين والمشركين والمنافقين من المجرمين واتباعهم فى النار التى هى دار سخطه وليست باموره خارجة من ذات النفس مباينة وجودها لوجود النفس وانما هى صفات لها واوصاف لازمة لذاتها اى النفس كما قال تعـ سيجزيهم وصفهم وقال ولكم الويل مما تصفون وقال الصـعـ كلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم اى فهو وصف لكم مثلكم وقال ايضا انها اقوى تجوهرا اى ان جوهريتها اقوى من جوهرية الاشياء المادية العنصرية والطبيعة الجسمية واكد تقريرا وادوم تحققا من الصور المادية المتجددة المتبدلة وهذا بمقتضى حكم الرابع كما تقدم مثل قوله هناك اصل ۴

فى الصور الخيالية القائمة لا فى محل بل بمحض الارادة من القوة الخيالية التى قد علمت انها مجردة من هذا العالم وان تلك الصور ليست قائمة بجرم الدماغ ولا فى الاجرام الفلكية كما زعمه قوم ولا فى عالم مثال شبحى غير قائم بهذه النفس بل هى قائمة بالنفس موجودة فى صقع نفسانى لكن الان ضعيفة الوجود من شانها ان تصير اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصورة المادية انتهى فهذا الكلام من هذا الاصل مبنى على ما قرره من هذا فى ذكر الحواس الظاهرة وان المحسوس منها ليس هو هذه الامور الظاهرة ولا الحواس لها هذه الحواس الظاهرة بل المحسوس منها صورة من عالم الملكوت مماثلة لها والحاس لها هو النفس الانسانية لان تلك الصور المماثلة فى صقع النفس وذكر فى هذا الاصل الرابع ان تلك الصور الخيالية من شانها ان تكون اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصور الخيالية واغلب ذلك فى الجنة فان جميع ما وعد الله به المؤمنون من هذا القبيل وهذه هى الجنان وما فيها عند المصنف ومعنى هذا عنده ان هذه الامور الظاهرة المحسوسة ابدان المكلفين من الانس والجن والشياطين ومن الحيوانات وغيرها بل كل ما فى الدنيا

# الأصل السادس

باقية فيها لم يترق منها شيء الى الآخرة ولهذا احكم بانها فانية وفي الآخرة تكون المكلفين ابدان بصور ابدانهم بحيث يصدق عليها
انها هي الاولى لان هذه الابدان الجديدة كانت على صور الاولى وتشخصها لنفسها اذ تلك فانية متبدلة متغيرة لانها من صقع
الدنيا الفانية المتبدلة المتغيرة لم تخلق للبقاء وهذه نورانية باقية لا يقبل التغير فلما تخلفت الامور الدنيوية عن اللحوق بالامور
الاخروية بقيت صورها الخيالية في النفس فهي ميراث النفس محض الآخرة بما فيها من صور المحسوسات ولو كانت اي ما في النفس صورا حسية
نفسها الظاهرة لما صحبت النفس الى الآخرة ولكنها صور ملكوتية عند النفس في الدنيا مماثلة للمحسوسات فلذا كانت باقية ببقاء النفس وهذه
الصور تكون اعيانا ثابتة في النفس ولهذا كانت ادوم وابقى واقوى تجوهرا واشد تحققا واحق تذوقا من الامور الدنيوية اقول في
مجاري مراداته في عباراته تشعر بان دار الآخرة بجميع ما فيها عند المص امور عقلية وليس فيها شيء من الاجسام ولا من الامور الطاهرة
بل ولا شيء من عالم الشهادة ولقد تبت ايديهم وخسرت صفقتهم وما اشبه هذا الرأي بقول الصابئة الاولى الذي يقولون
بقاذيمون وهرمس يعنون بهما شيث وادريس ولم يقولوا بغيرهما من الانبياء على محمد وآله عليهم السلم فانهم اعني الصابئة الاولى واقتصروا
على المعقول من قولهما وتركوا المحسوس والكل قد تجنبوا طريق الرشاد وتركوا سنة المنذر ومنهاج الهاد عليهما السلم والحق ما ذكره
ان البدن المعاد يوم القيمة هو بعينه وبمادته وبصورة عمله هو هذا البدن الموجود المحسوس في الدنيا لانه هو العامل للطاعات والمعاصي
والمحاسب عنها في قبره وهو المعاد يوم القيمة للجزاء وان احوال الدنيا وما فيها بعينها هي احوال الآخرة كما نطق به الكتاب والسنة و
شهدت له العقول المستنيرة بنور الله من كتابه وسنة نبيه واهل بيته الطاهرين فان الدنيا مزرعة الآخرة ولذا قال تع وما تجزون
الا بما كنتم تعملون ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ذق انك انت العزيز الكريم ان هذا ما كنتم به تمترون كلا لو تعلمون
علم اليقين لترون الجحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبالجملة
القرآن مشحون بذلك والسنة كذلك وقال ع انما هي اعمالكم ترد اليكم وورد ان الاعمال صور الثواب والعقاب والملكات الآيات
والروايات مع صراحتها في المدعى لاهل الدرايات قد تشتبه دلالتها على الذين ادلتهم مقصورة على مفاهيم الالفاظ وجبت
الاشارة الى ذلك في كلمات قليلة ينتفع بها اهل الاشارة وهي ان كل شيء في الدنيا فان الله تع نزله من الخزائن كما قال و
ان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وكل شيء يعود الى ما منه بداء فكل ما في الدنيا نزل من الخزائن الغيبية و
يعود في الآخرة الى ما منه بدئ الا الكثافات والاعراض الدنيوية فان خزائنها الدنيا فلا تعود الى غيرها ولا تخرج منها ولما
اقتضى اللطف في التكليف الترغيب والترهيب ذكر ثمرات الاعمال التي الاعمال صورها وفهموا في التكليف بتحصيل الثمرات بفعل
افعال الاع
الذهنية المنتزعة منها وكانت تلك الثمرات في نفسها ثابتة قبل هذا العالم الدنيوي لحوالا نسبية جعل الله تع نسبتها
قبل اضافتها في نفسها ومع اضافتها نسبتها الى من يضاف اليه كالحروف ليس لها معنى الا انفسها مثل ج ل ع ز ق د ل ه و
ما اشبه ذلك فاذا الفت ظهر بهذا المعنى ودلت عليه ولحوال الآخرة من الجنة وما فيها والنار وما فيها ذوات وحقايق نسبية
بمعنى انها شيء ليست لنفسها بل لغيرها خلقت وتحصل نسبتها اليك مثلا بالكسب والعمل فان عملت ما تستحق بها القصر المعين
والحورية المخصوصة كانا لك وان لم تعمل ذلك وعمله زيد كانا له ومثاله الفواكه الموضوعة في السوق من ادى الثمن كان هو المالك
المستحق لنسبة تلك الفاكهة اليه لانه بعد اداء الثمن ملكه يتصرف فيها ولو لم يؤد الثمن وادى غيره كان هو المالك فتحصيل الانتساب
بالاكتساب فالرابطة بين النعيم الخاص وبين المؤمن مع سبق وجود ذلك النعيم على عمل ذلك المؤمن من العمل لانه صورة النعيم فاذا
عمل المؤمن اتصف بذلك العمل الذي هو صورة ذلك النعيم فكان ذلك النعيم الجوهري تابعا لذلك المؤمن منسوبا اليه
وبيانه ان التكليف اذا توجه الى الشخص تصور من الامر صورة المامور به ينتزعها ذهنه من المامور به بواسطة الوصف
التكليفي وهذه الصورة وجود ذهني لذلك المطلوب وذلك المطلوب المامور به صورة خاصة لذلك النعيم وذلك النعيم كان موجودا
قبل الصورة الخاصة التي هي العمل بوجود نوعي وصورة نوعية فاذا عمل الشخص العمل المامور به صور ذلك النعيم بالصورة
الخاصة وهي صورة عمل الشخص وحصة النعيم النوعي مادة للنعيم الخاص من الشخصي وهذا التخصيص ليس اخذ الحصة من نوع مشتمل
عليها وعلى مثلها لم يكن في نفسها متميزة الا بالاخذ بل المراد بالتخصيص هنا تخصيص التخصيص لانها كانت في نفسها متميزة الا انها

غير

# الاصل السادس

غير نعينة لشخص مخصوص فاذا عمل صيغت بصورة الخصوص بعد ان كانت بصورة العموم وذلك على نحو ما مثلنا بالفاكهة فى
السوق فكل ما فى الاخرة من الاجسام والاعراض والمعانى هو ما كان فى الدنيا من الاجسام ومن الاعراض مما لم يكن من اعراض الدنيا
ومن المعانى ما لم يكن من معانى الدنيا ايضا كالحركات على تفصيل يطول ذكره والزمان موجود فى الاخرة لوجود الاجسام فى ساير الجنان
والزمان والمكان من مقومات الاجسام كما اشرنا اليه سابقا ولو لم يكن فى الجنان الا النفوس وصورها والعقول ومعانيها
لم يوجد بها زمان ولا مكان وقد ذكرنا سابقا مكررا ان الله قال سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم الاية وقال وفى انفسكم
افلا تبصرون واجمع العقلاء من اهل العلم ان الانسان نسخة ما فى العالم وقال على ع اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم
الاكبر فاذا عرفت ان الانسان الصغير فيه جميع ما هناك وانه الدليل الشاهد على كل غائب كما قال امير المؤمنين ع فيما نقل عنه
الصورة الانسانية هى اكبر حجة الله على خلقه وهى الكتاب الذى كتبه بيده وهى الهيكل الذى بناه بحكمته وهى مجموع صور العالمين
وهى المختصر من اللوح المحفوظ وهى الشاهد على كل غائب وهى الحجة على كل جاحد وهى الصراط المستقيم الى كل خير وهى الصراط
المستقيم بين الجنة والنار وعرفت ان جسمك الان هو جسم الدنيا وهو جسم البرزخ وهو جسم الاخرة بعينه وانما ينقل من المدود ع
دار دانية الى عالية لانه نزل من العالية الى الدانية ويرجع الى محل بدئه عرفت ان ما فى الجنة واوضاعها وسمواتها دار ع
ارضها وجميع ما فيها من الاجسام فهو كان فى الدنيا على نحو حسك هذا فى الاخرة وقال تع وقالوا الحمد لله الذى صدقنا
وعده واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء وقال تع خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك
ومن هذا جنة الدنيا هى جنة الاخرة قال تع لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التى نورث
من عبادنا فبكرة وعشيا فى جنة الدنيا وقال تلك الدنيا هى التى نورث من الاخرة من عبادنا من كان تقيا ونار الدنيا هى التى فى ع
نار الاخرة وقال تع وحاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يعنى فى الدنيا ويوم تقوم الساعة
يعنى فى الاخرة وانما كون ما فى الدنيا فانيا وما فى الاخرة باقيا للدنيا فيما قلنا لان ما فى الدنيا مخلوط بالاعراض الغريبة
الموجبة للتفكيك والتهافت لحكمة الابتلاء والاختبار فى التكليف ولطفا بالمكلفين ليبين لهم انها دار فناء فلا يركنوا
اليها وما فى الاخرة قد صفى من الغرايب لئلا يجرى عليها التغير وحكم الدارين واحد فى احتياج كل ما فيهما فى البقاء الى المدد
الا ان ما فى الدنيا مدده مخلوط بالغرايب ومدد ما فى الاخرة بما صفى من المنافيات اذ مدد البقاء من نوع مدد الابتداء
والاخرة خير وابقى فى الافئدة والعقول والارواح والنفوس والطبايع والاجسام والاشباح والاعراض والشهوات من
المطاعم والمشارب والمناكح والملابس واشد تحققا فى الظاهر اشد ظهورا وبطونا وفى الباطن اشد بطونا وظهورا والاخرة
الدنيا وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا الا انها صورة الاخرة كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل واتوا به هذا الذى ع
متشابها وقوله فليس لاحد ان يسئل عن مكانها ووضعها وجهتها الخ بلى للعارفين ان يسئلوا ولهم ان يجابوا اما
مكانها الصورى فهى ثمان جنان بعدد ابواب الانسان الصغير الى الخيرات وهى جسمه وحياته وفكره وخياله ووهمه
علمه ونفسه فان هذه السبعة تصلح للخيرات وتصلح للشرور فاذا استعملت فى الخيرات كانت ابوابا للجنان السبع كل
جنة فوق محدب سماء من السموات والثامنة جنة عدن فوق محدب الكرسى اعنى فلك البروج وباب هذه الجنة عقله
ولا يصلح هذا الباب لاستعمال الشرور فلذا كانت الجنان ثمان واذا استعملت السبعة للشر وكانت ابوابا
للنيران السبع كل نار تحت ارض من الارضين السبع والدار الاخرة هى الحيوان فكل ما فيها حى حيوة حيوانية وحيوة تحقق
وتاكد وثبات وحيوة معرفة وحيوة علم وحيوة بقاء وحيوة ملك وسلطنة وحيوة شهوة لا تنقضى وحيوة جدة لا تخلق
وحيوة شباب يتجدد وهكذا ونعيم الجنة للمؤمن فى فؤاده بانوار معرفة لا يتناهى ولا كيف لها وفى قلبه بانوار اليقين
المتجددة كل حين وفى صدره بانوار العلم وفى لمسه وشمه وذوقه وسمعه وبصره بانوار ادراكات لا غاية لها فى الشدة
والكثرة حتى يدرك الغيب فى شهادته وبغيبه والشهادته وغيبه ويدرك الشهادة بغيبه والشهادته وبغيبه وشهادته
واهل النار فى الفقدان كاهل الجنة فى الوجدان فمكان الجنة الصورية ما سمعت والجنة المعنوية مكانها مكان المدارك
المعنوية وليس على الاختصاص بل كل نور يدرك سايرها بمعنى ان نعيمها تدرك المدارك المعنوية والحسية واما وضعها فعلى

ونيه



# الاصل السادس

ترتيب وجوه ولاية الولي ص على وضع لا يمليه لسان القلم الّا بالتّلويح وامّا جهتها فالجهة العليا ظاهرًا وهو معلوم باطنًا
وهو البطون الغير المتناهية في الامكان في جهتي الخفاء والظهور والحاصل جهتها وجه الله وامّا انّها هل هي في داخل
هذا العالم او خارجه فلانّ الجنّة انّما يصل اليها اهلها يوم القيمة والآن سايرون اليها بل ابتداء سيرهم اليها منذ كانوا
في بطون امّهاتهم علقة فكما لا يصلون الى اجسادهم بمعنى انهم لا يشاهدون حقيقتها كما يظهر لهم الان بشريّتها الى يوم القيمة
فكذلك لا يصلون الى الجنّة بالعيان والحسّ الّا يوم القيمة وذلك لانّها في صقع فيه اجسادهم التي يحشرون فيها وهي الان
فيهم في اجسادهم الظّاهرة في غيبها بالفعل لا بالقوة وكذلك الجنّة فانّها موجودة في مكانها الان بالفعل في صقع المجرّدات
عن المواد العنصريّة ولكن وجودها بالنّسبة اليك في هذه الدّنيا كوجود الصّين بالنّسبة الى اهل الشّام فانهم يتصوّرون
الصّين في اذهانهم بصورة ظلّيّة مع انّ الصّين موجودة معهم في عالم واحد فاذا سافروا اليها ووصلوا اليها عرفوا
انّ هذه هي الّتي كنّا نتصوّرها فتنطبق الصّورة الذّهنيّة على الصّورة الحسّيّة فهي في حال غيبتهم عنها من عالم الغيب بالنسبة
اليها في اذهانهم من صورتها والّا فمن حيث الكون هي معهم في عالم الشّهادة فكذلك الجنّة هي موجودة بالوجود الخارجي معنا
لانا نزلنا منها ان شاء الله ولو لم تكن موجودة في الخارج لما وجدنا منها في الخارج ونحن سايرون اليها ان شاء الله فاذا
وصلناها رايناها اذ كلّ غائب عنك فهو بنسبة الى صورته في ذهنك في عالم الغيب لانّ صورتك في عالم الغيب و
ذو الصّورة معك في كونك في عالم الشّهادة فالجنّة الآن موجودة فوق محدّبات اجرام السّموات وجرم فلك السّموات
وجرم فلك الثّوابت المستورة باجرامها الظّاهرة كجسمك الاخروي الّذي تدخلها به الموجود الان في المستور بجسدك الظاهري
وتريد بجسدك الظاهري السّاتر لجسمك الّذي تحشر فيه خصوص الاعراض الغريبة ومثاله خاتمك قد صغت من مثقال
فضّة فهذه الصّيغة والصّورة هي الجسد قبل السّاتر لجسم الخاتم الباقي كما اذا كسرته بعينه وصغت فضّة التي وزنها مثقال
خاتمًا كصورته الاولى فانّ صورة خاتمك الاولى في فضّة هي جسده العرضي الفاني السّاتر لجسمه الباقي اعني الّذي صنعته
ثانيًا مع انّ المادّة واحدة لم تزد ولم تنقص فهذه الاعراض الفانية الدّنيويّة هي الجسد الفاني السّاتر للجسم الباقي وبهذه
النّسبة غيبوبة الجنّة عن البشر في هذه الدّنيا بالاعراض الدّنيويّة ومن هنا قال تع لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم على
تاويل الاية كما روي عن سيّد السّاجدين ع فالجنّة في اماكنها المذكورة موجودة بالفعل لا بالقوة كما انّ جسمك الاخروي
موجود في جسدك هذا لكنّها مستورة بالاعراض الدّنيويّة كما ستر جسمك بالاعراض الدنيويّة فان قلت كيف تسمّي الجسد السّاتر
عرضًا فانه ان كان عرضًا ليس جسدًا قلت اريد بالعرض ما هو اعمّ من العرض والجسد العارض لانّي اريد به ما ليس منك اذ كلّ
ما تعلّق بك وهو اجنبيّ فتعلّقه عرض مثل ثوبك الابيض اذا الحقته وسخ غير بياضه فانّك اذا غسلته زال عنه الوسخ ورجع
لم الى اصله لم يذهب منه شيء وانّما ذهب عنه العارض الاجنبيّ وقوله لما علمنا انّها نشأة اخرى اخذه من قوله تع وانّ عليه النّشأة
الاخرى الّا انّ مراده غير المراد من الآية لانّ المراد من الاية بعث الاموات واعادة ما فات من الاعظم الرّفات والمصير يريد
انّ ايجاد الجنّة طور اخر مغاير للصّنع الاوّل ويردّه قوله تع كما بدءكم تعودون وقوله تع ولقد علمتم النّشأة الاولى
هيئة م فلولا تذكّرون فانه تع لامهم على عدم التذكّر بالنّشأة الاولى للنّشأة الاخرى وليس ذلك الّا لاتّحاد النّشأتين وامّا عدم النّسبة
بينهما في الوضع فليس في الحقيقة بشيء لانّ الظ امّا تنزّل الباطن او صفته او معلوله ولا بدّ في اعتبار كلّ واحد من الثلثة
من اعتبار الوضع لانّ وجه المظهر والصّفة والمعلول اذا لم يكن الى جهة التنزّل في المظهر وجهة الاتّصاف في الصّفة وجهة
الوجه في المعلول لم يتحقّق ذلك من كلّ منها وهو ظ كما هو مبرهن عليه في محلّه وامّا النّسبة في المقدار فلا تعتبر بين ما هو
من عالم الغيب وبين ما هو من عالم الشّهادة اذ لا تزاحم بينهما سواء كان ما هو من عالم الغيب في داخل ما هو من عالم الشهادة
ام في خارجه فليس عدم النّسبة بينهما في المقدار من جهة الجهل بل لعدم المزاحمة بين ما اتّصف بصفات التجرّد وبين
ما اتّصف بصفات المادّيات قال وما ورد في الحديث انّ ارض الجنّة الكرسي وسقفها عرش الرّحمن ليس المراد
الفضاء المكاني الّذي لجهات هذا العالم بين ذلك وفلك الثوابت بل المراد ما هو بحسب مرتبة الجنّة الكرسي وسقفها
عرش الرّحمن ليس المراد الفضاء المكاني الّذي في باطنهما وغيبهما فانّ الجنّة من داخل غيب السّماء وكذا ما ورد من انّ الجنّة

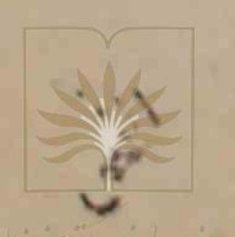
# الاصل السادس

فى السّماء السّابعة والنار فى الارض السّفلى ليس المراد الا ما هو داخل حجب هذا العالم وانّ دار الاخرة مخلّدة ونعيمها غير
زائلة وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم الاصل الخامس **اقول** انّ المراد من الحديث الوارد انّ ارض الجنّة الكرسى الذى — بريده
هو فلك الثوابت وسقفها عرش الرحمن الذى هو الفلك الاطلس هو انّ الجنّة رتبتها فى اللّطافة والتخلّص من الموادّ المتغيّرة
المتبدّلة والاعراض المتغيّرة والبقاء والشرف والحيوة والتاثير متوسّطة بين غيب الكرسى وباطنه الذى هو النفس الكليّة و — القلم
اللوح المحفوظ وبين باطن عرش الرحمن وغيبه الذى هو عقل الكلّ والقلم ويريد اوّلا انّه ليس المراد به الفضاء المكانى الذى
يشغله الاجسام بالحصول فيه وهو الذى لجهات هذا العالم الجسمانى بل الجنّة من داخل السماء فامّا الارادة الاولى — غيب السماء
اعنى بيان رتبتها فهو صحيح فى الظاهر بمعنى انّ هذا وجه من ذلك صحيح وله وجه آخر هو انّ الجنّة وما فيها بين الظاهر المعبّر عنه
بالكرسى بمعنى انّ اسفل صفاتها المعبّر عنه بالارض انّ فيها طعاما ماكولا وشرابا مسكونا وحوريّة منكوحة وذلك من
ارضها وكونها فوق الكرسى انّها علوم كما قال عم اسفلها طعام واعلاه علم وبين الباطن المعبّر عنه بعرش الرحمن بمعنى انّ اعلى
صفاتها المعبّر عنه بالسقف انّ فيها معارف فعليّة ومدارك قدسيّة وافاعيل جبروتيّة سرمديّة واقتدارات ملكيّة
وهى الاستواء على العرش المضاف الى الرحمن للاشارة الى القيام بامدادات من نسب اليه بما به قوامهم وابلاغهم اعالى مقاماتهم
من الولدان والحور والجنّات والقصور والمطاعم والمشارب وما تشتهيه الانفس وتلذّ الاعين وممّن الحق بهم من ذرياتهم و
اتباعهم واخوانهم فانّ الله تع يكسوهم بكسوة ربوبيّته ويحليهم بحلية طاعته كما اشار اليه تع بقوله يا عبدى انا اقول للشئ
كن فيكون اطعنى اجعلك مثلى تقول للشئ كن فيكون الحديث لانّ الاستواء بالرحمانيّة على العرش اعطاء كلّ ذى حقّ حقّه و
السوق الى كلّ مخلوق رزقه ولعلّ ارادة انّه ليس المراد به الفضاء المكانى فليس بصحيح لانّه كان المكانة والشرف والرفعة و
الاحاطة بالظاهر والباطن والتسلّط على غاية المراد والتجرّد فى المتجرّد والمتجسّم والتجسّم فى المتجسّم والمتجرّد وغير ذلك ممّا اشار
اليه مرادة من نسبة بنية الكرسى والعرش من حيث المعنى والغيب والبطون كذلك الفضاء المكانى مراد ايضا كما سمعت من معراج
النبى فى السماء مع انّ المقصود تع ليس فى خصوص السموات الا انّ رفعة المكان الحسّى من مقتضيات طبيعة الشرف والتشريف و
لاجل هذا كانت الجنان السبع كلّ واحد فوق سماء من السموات السبع والثامن جنّة عدن وفوق الكرسى وهى التى يسكنها محمّد و
آله والنبيّون وشيعتهم فان قلت انّ السموات والارضين تكشط وتفنى فكيف تكون الجنان فوقها والارضين تكون النيران
تحتها قلت انّها تتبدّل كما قال تع يوم تبدّل الارض غير الارض والسموات يعنى تبدّل السموات غير السموات والمراد بالتبدّل هنا هو
الكسر والتصفية والصوغ على حدّ ما قرّرنا فى جسمك فى فنائه واعادته بعين مادّته وصورة قالب تصويره وتسويته و
تعديله وليطابق الباطن الظاهر والظاهر الباطن كما هو حكم الايجاد الطبيعى التعريفى يعنى ليبيّن لكم وقوله وكذا ما ورد من انّ الجنّة
فى السماء السابعة والنار فى الارض السفلى فانّ الحقّ فى المراد من الحديث خصوص الجنّة السابعة او انّ الجنّة تحصيلها من اعمال
العقل الذى هو فلك زحل وكذا القول فى النار لانّ الارض السابعة ارض الشقاوة اذ كلّ نار فى ارض فالجحيم تحت ارض الدنيا و — نفس
ولظى تحت ارض الثانية ارض العادات وارض سقر تحت الارض الثالثة ارض الطبع والحطمة تحت الارض الرابعة ارض الشهوة والهاوية
تحت الارض الخامسة ارض الطغيان والسعير تحت الارض السادسة ارض الالحاد وجهنّم تحت الارض السابعة ارض الشقاوة و
قوله ليس المراد الا ما هو داخل حجب هذا العالم معناه فى نفس الامر ما ذكرنا لك وقوله وانّ الدار الاخرة دائمة مخلّدة ونعيمها غير
زائل وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم الاصل الخامس يعنى بالاصل الخامس ما مرّ من قوله انّ القوّة الخياليّة من الانسان
اعنى نفسه الخياليّة جوهر منفصل الوجود ذاتا وفعلا عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس كما مرّ ذكره فهى عند تلاشى هذا
القالب باقية لا يتطرّق الدثور والخلل الى ذاتها وادراكاتها انتهى وقد تقدّم الكلام عليه بانّه يرى انّ الجنّة وما فيها
عبارة عن الصور الخياليّة وانّها عقليّة باقية غير متغيّرة بالمدد والزيادة وانّما هى ثابتة قارّة مستغنية فى بقائها من المدد وانّها
ليست بجسمانيّة ويتبيّن بطلان هذه كلّها وبنى هنا حكم بقائها وانّ نعيمها زائلة وانّ فواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة على — غير
هذا الاصل وهو بناء على اساس لا ثبات له على شفا جرف هار بل الجنّة وما فيها عبارة عمّا فى الدنيا وما فيها من الاحسان والطاعات
والمشارب والمآكل والشهوات والمناكح وغير ذلك بعد تصفيته وتقويته وامداده وتشديده وظهوره واحسانه وادراكه وغير



ذلك بحيث تكون كل شئ في الدنيا اذا كان في الجنة او المكان كلها اذا كانت في النار تضاعفت قوته وبقائه وحسن ما كان في
الجنة وقبح ما كان في النار ودوام لذات الجنة ونعيمها ومكاره النار واليمها اربعة الاف ضعف وتسعمائة ضعف بكل ذلك بما
لولا المدد لتلاشي واضمحل كما كان في الدنيا ولكنه هنا اقرب من المبدأ الفياض الدائم الامداد كلما اخذ شئ او اكل وجد له مكانه
باحسن من الاول وابقى نعيما وشهوة ولذة من غير فصل بين ما اخذ وبدله لعلو العلة المفيضة واقربية البدل من المبدأ ولهذا قال تعالى
لا مقطوعة يعني انها لولا دوام الامداد واتصاله لقبلت لقطع وقال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم الاية وقال تعالى زدناهم عذابا
فوق العذاب فبقائها في الاخرة بعين ما به بقاؤها في الدنيا لاشتراك جميع الممكنات في الاحتياج في البقاء الى المدد اذ مدد كل شئ
لا بقائه مما منه ابتدائه وكل ما له ابتداء فيحتاج في تكونه الى المادة وكل محتاج في تكونه الى المادة مفتقر في بقائه الى ما هو من نوعها
والمص يلزمه من كلامه انه غير قائل بالمعاد الجسماني وان قال به لفظا وانه غير قائل بجنة المسلمين التي اثبتها صاحب شريعتهم وانه قائل
بما يشبه قول الصابئة الاولى القائلين باتباع قاديمون وهرمس دون ساير الانبياء في بعض قولهما وهو اثبات الامور الباطنة
دون الظاهرة والحاصل ليس علة الخلود الغير المتناهي ما توهمه من كون المجردات الثابتة باقية ببقاء الله لا بابقائه وهذا شبهة
ذكرناها في شرح المشاعر واشرنا اليها فيما سبق من هذا الشرح واجبنا عنها وهي ان الحكماء بل جميع العقلاء من اهل العلم اتفقوا
على صحة قاعدتين احديهما ان كل ما له اول له اخر والثانية ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم ومقتضى هاتين القاعدتين عدم خلود
الجنة والنار وما فيهما والقائل منهم بفنائهما ولحوق العدم لهما بعد تطاول الدهور من القائلين بوجودهما قليل بل ربما
انقرضوا والاكثر قائلون بالخلود غير المنقطع وهؤلاء منهم من اطلق الانقطاع في الاول وعدم الانقطاع في الاخر تسليما
للشرايع ومنهم من جعل القاعدتين في المعقول وهذه المسئلة لا دخل للعقول فيها وانما هي قضية نقلية شرعية ومنهم من
جعلهما هما وما فيهما من الملكوت الذي من شانه ان يترقى من رتبة الفناء الى حضرة البقاء واثبت الحركة الجوهرية كالمصنف
من هؤلاء من جعل اصلها غير مجعول وانما المجعول تنزلها فيرجع بالحركة الجوهرية الى ما منه تنزلت وهو علة بقائها وبعض
القدماء قال بقدمها في البدء فيخرجها من القاعدتين وغير ذلك من الاقوال الخارجة عن الاستقامة المنحرفة عن الطريق القويم
وانهم عن الصراط لناكبون وقد بينا لك ان تلك الامور المشار اليها حادثة مسبوقة بالعدم بمعنى انها لم تكن موجودة في رتبة
ما فوقها وحادثة ايضا بمعنى انها مسبوقة بالغير وان لها اولا ومقتضى القاعدتين صحيح الا ان علة بقائها تجدد المدد بنحوين احدهما
ظاهر وثانيهما باطن فالنحو الاول انه تعالى يبقيها بالمدد بمعنى ان كل ما فنى منها اعاده وعدا عليه انه كان فاعلا وهو على كل شئ
قدير فقال تعالى وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة وقال عطاء غير مجذوذ وقال كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ليذوقوا العذاب وهذا ظاهر والنحو الثاني هو ما اشرت اليه في شرح المشاعر وهو انه قد ثبت بدليل الحكمة ان كل شئ لا يتجاوز
مبدئه فما من الاجسام لا يدرك المثال وما من المثال لا يدرك الطبائع وما من الطبائع لا يدرك النفوس وما من النفوس لا يدرك
العقول وهكذا فما بقي من مبدئه الى غاية نزوله مثلا عشر سنين لا يصعد من غاية نزوله الى جهة مبدئه اكثر من عشر سنين يوم واحد
فلا تبقى الاشياء في عودها اطول من وقت بدئها الى اخر نزولها لان القوس النزولي قدر القوس الصعودي وهذا مقتضى القاعدتين
والجواب ان كلما صعد رتبة من قوس الصعود المساوي لقوس النزول اتاه المدد من المبدأ الفياض الدائم الفيض وذلك المدد بما
يصل اليه لانه قبل مبدئه رتبة نزل على مبدئه لان المدد من القوس النزولي ... ابعد كسر الشئ وصبغ بالمدد من مبدأ المبدأ
فكان نحو مبدء قبل مبدأ الاول فيكون عوده بقدر مبدأ الثاني وهكذا كلما جاء مدد من اعلى صبغ الشئ من رتبته فيطول بقاء
عوده ومثاله اذا كان في كيسك عشرة دراهم فيكون ما في الكيس كانت نفقة لك لعشرة ايام لا يزيد ولكنك بعد ان نفقت منها
خمسة في خمسة ايام وضعت في الكيس عشرة دراهم فيكون ما في الكيس نفقة خمسة عشر يوما لان ما في الكيس خمسة عشر درهما لا عشرة
فلما انفقت خمسة دراهم في خمسة ايام زدت على ما في الكيس عشرين كان ما في الكيس ثلاثون لا عشرة فتكون نفقة لثلاثين
يوما وهكذا كلما زدت الدراهم حصل عدد اكثر من الاول واعلى رتبة فيطول بقاؤها وتكثر ايام انفاقها فكذا نحن فيه من الجنة
وما فيها والنار وما فيها فكل مدد متجدد بعلو المبدأ ويترقى بطول العود بنسبته وهذا الترقي بالحركة الجوهرية على ما ذكرنا لا كما
ذكره المص من ثبوت حركة الجوهر بنفسه فانه غلط فيكون الدوام والخلود للدار الاخرة وما فيها بالمدد على طبق مقتضى القاعدتين

وهو خلاف ما عليه المسلمون من جميع الملل ونطقت به شرائعهم واخبرت به انبيائهم ع واكثر العلماء يحكمون لسبق العدم على الجنة والنار وما فيهما ع



## في بيان ما يصل في الآخرة من خير او شر باب النيات

النحو الظاهر والباطن لا بحكم اصله الخامس كما نبهناك عليه **قال** وان كل ما يشتاق اليه الانسان ويشتهيه يحضر عنده نعم
بل نفس تصوره نفس حضور ذلك وانما اللذات والنعمات بفقد الشهوات وهذا بحكم الاصل السادس **اقول** يريد ان كل ما يشتهيه
الانسان حتى يميل اليه نفسه يحضر عنده بنسبة ذكره وميله لشهوة ومحبة حصوله فلو ذكر اشياء متعددة بميل وشهوة متعددة حضرت
مترتبة بنسبة ذكرها ولو فرض ذكرها دفعة حضرت دفعة لان ميله لها علة حصولها له بل نفس تصورها وذكره لها نفس حضورها عنده
لانه بنى حكمه هذا على قاعدة اصله السادس وهو ان جميع ما يتصوره الانسان بالحقيقة ويدركه بادراك كان عقليا او حسيا في
الدنيا او في الآخرة ليست بامور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته لا في غيره انتهى لان
الاشياء عنده في الآخرة لا يدرك منها الانسان الا صورا اخترعها نفسه مماثلة له وقد ذكرنا هاهنا ما يلزمه هناك من عدم الاقرار
بالجنة الظاهرة وما فيها من الحور والقصور وان الامور الظاهرة معدة مهيئة لذلك بل الحق ان تصوره وميله كذلك وشهوته
لموجب لحضوره الذي هو كونه في المكان الذي يريده فيه لا حضوره الخاص الذي هو وجوده فان ذلك انما يكون بفعل الله تعالى
لانه خلق الاشياء للمؤمن واخذ عليها الميثاق بالطاعة فاذا اراد كانت له كما اراد باذن الله تعالى فلا يكون نفس تصوره نفس حضوره
الا اذا كانت حقيقته نفس ذلك التصور وهذا هو معنى كون الجنة وما فيها عقلية والمص يلزم بذلك كله ولهذا قال وانما اللذات
النعم بفقد الشهوات وانت اذا تفهمت قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وفهمت المراد منها عرفت ان الامر على عكس ما
ذهب اليه المص في اصله وفرعه بل الاشياء المذكورة المتنعم بها في الدنيا والآخرة مباينة لذات الانسان وليست الحورية صورة خيالية
المدرك لذ
لانه لا ينكح الا المباين لنفسه ولا ينكح صورة خياله ولا ... انما ولا يشربها **قال** وان منشأ ما يصل الى الانسان ويجازى به الانسان
في الآخرة من خير او شر او جنة او نار انما يكون في ذاته من باب النيات والقابليات والاعتقادات والاخلاق وليست مبادي تلك
الامور باشياء مباينة الوجود والوضع له بحكم الاصل السابع **اقول** يريد ان مبدأ ما يصل الى الانسان في الآخرة من الجنان والحور و
والولدان وجميع انواع النعيم ومن النيران وانواع العذاب الاليم ومنشأها من احوال ذاته وشئونها وصفاتها وافعالها الحاصل
جميع ما يجازى به في الآخرة من خير او شر او جنة او نار اصله في ذاته من شئونه وصفاته من باب النيات فانها افعال القلوب والقابليات
فانها افعال الوجود والاعتقادات فانها صفات القلوب والاخلاق فانها صفات النفوس والطبائع وليست مبادي
هذه الاشياء المذكورة من انواع النعيم والعذاب الاليم مباينة الوجود بان تكون وجوداتها مغايرة لوجود الانسان لان وجود
الذات عنده هو وجود الصفات والاحوال ولا مباينة الوضع له بان يكون النعيم نعيما والعذاب عذابا بغير كونه صفة لذلك
المستحق واثر الافعال وانما كان كل يكونه منسوبا الى صفاته وافعاله واخلاقه واقول قد بينا فيما سبق ان هذه الامور في
نفسها حقائق مباينة للانسان وانما تنسب اليه ويستحقها لانها قد صورت تلك المواد بصور اعماله الصورة الخاصة اي المتميزة
بها فتصح نسبته الى غيره كما مثلنا بالفواكه المجلوبة في السوق فانها متميزة في نفسها الا انها صالحة لكل من اشتراها وادى
ثمنها فاذا ادى زيد ثمنها كانت له فقد تصورت بصورة ملكه بحيث صارت من جملة امواله فهي في نفس الامر من جملة عمله ومنسوبة
اليه لانها كسبه وعمله ويصدق ان تقول يا زيد ليس لك الا مالك ولا تاكل الا من مالك الذي كسبته بيدك فاذا اكلت تلك الفاكهة
لم تكن كذبت من حكم عليك بانك لا تاكل الا ما كان من مالك فافهم المثل فانه كما قلنا ان ثوابك وعقابك صورته صورة عملك
يعني ان عملك هو صورة ثوابك وعقابك وذلك ان الامر التكليفي مادة نوعية وعمل المكلف به صورة نوعية والمصنوع منهما
صورة الثواب والعقاب صورته المصنوع من عمل المكلف بخلاف الامر وهذه الصورة الثانية للثواب والعقاب يصاغ عليها وهي
كالثمن للفاكهة التي في السوق كما في المثل المشار اليه اذ بها الاختصاص بالعامل واتصافه بذلك الثواب والعقاب وما ورد مما
معناه انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار كشف للمؤمن مقعد من مقاعد اهل النار ويقال له هذا مقعدك لو انك
عصيت الله وكشف للكافر مسكن من مساكن اهل الجنة ويقال هذا مسكنك لو انك اطعت الله هذا لا يكون على ما ذهب اليه
المص من جميع الانواع العذاب الاليم من باب النيات والاعتقادات افافهم وتنبه فان الاخبار التي بعضها ما نقلناه بالمعنى صريحة
في ان تلك مباينة للانسان في الوجود الاصلي وفي الصفة الا ما ذكرنا واشرنا اليه من التصور له بصورة عمله اذ صورة عمله هي
صورة اكتسابه وانتسابها اليه وكذا في الوضع فانها قائمة فيما ماركنيا بنور الولي وهيئات اعماله واحواله فيكون وجهها

الى



## في بيان الفرق بين الاجساد الدنياوية والاخروية

الى مباديها منه عم لها وضع له في جهة الاتصاف والاختصاص لا غير واراد المص بالاصل السابع ما قرره من انّ التصورات
والاخلاق والملكات النفسانية مما يستتبع آثاراً خارجية وقد تقدم عليه الكلام فراجعه ان احتجت الى ذلك **قال** و
انّ بعض افراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقربين الذين لا يلتفتون الى ما سواه والى شيء من لذات الجنة وطبقات
نعيمها وذلك بحكم الاصل الثالث **اقول** يريد بكلامه انّ بعض افراد البشر في الآخرة يترقى بذاته عن مراتب انواع نوعه فيكون
نفسه بحركتها الجوهرية مثل نفوس الملائكة غذاؤهم التسبيح والذكر والفكر ونعيمهم ولذاتهم مناجاته وسماع كلامه ولا يلتفتون
الى شيء مما سوى الله ولا الى الجنة ولذاتها وشهواتها اما فيها من المناكح والمطاعم والمشارب والملابس فجنتهم وجميع شهواتهم
ولذاتهم مقصورة على معرفة الله تعالى ومناجاته واستماع كلامه كما قال تعالى في الحديث القدسي حديث الاسراء في حق اصحاب الجوع
والصمت في هذه الدنيا فاذا تلذذ اهل الجنة بمآكلهم ومشاربهم تلذذوا بكلامي وبمناجاتي ويريد انهم يترقون عن
درجات ابناء نوعهم بذواتهم لا باعمالهم ولا بالامدادات الالهية بل بحركات ذواتهم الجوهرية وهو قوله وذلك بحكم الاصل
الثالث من الاصول السبعة التي جعلها قواعد لما تقدم من الاحكام ونحن قد تكلمنا عليه وابطلنا تلك الاصول السبعة يعني به الاصل الثالث ع
عند ذكرها وان حركة الجوهرية ثابتة بشرطين الاول ان يتحرك الجوهر هذه الحركة بشرط حصول المدد وصحة القبول لا انه
يتحرك الجوهر بنفسه لانّ الشيء لذاته لا يصح ان يتجاوز مبدئه كما ذكرنا في الفوائد وشرحها وفيما تقدم ايضاً رد ذلك من
قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم والثاني ان تكون ترقيه في مراتب افراد نوعه ولا يتعدى جميع مراتب افراد النوع وان
جاز ان يكون في اعلاها ما دام بتلك الحقيقة فلا يكون احد من المؤمنين نبياً بعمله وتعلمه الا اذا اراد القادر تعالى ان يجعله
نبياً بان ينقلب حقيقته فانه على كل شيء قدير كما قال تعالى لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض يخلفون ونقول ايضاً انّ
هذه الحال التي اشار اليها مشككة بعض مراتبها ينالها بعض المؤمنين ولو في بعض احواله في الجنة وبعض مراتبها
لا يصل اليها الا اصحاب النفوس المعصومة على كل حال فلا يكون الا بالشرطين واما احتمال الوصول بمجرد الحركة الجوهرية
فلا لعدم تحققها بدون الشرطين المذكورين فافهم **قال** قاعدة في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية
والاخروية في نحو الوجود الجسماني وهي كثيرة منها انّ كل جسد في الآخرة ذو روح بل حي بالذات ولا يتصور هناك بدن لا حيوة
له بخلاف الدنيا فانها يوجد فيها اجسام غير ذات حيوة وشعور والذي فيه الحيوة فانّ حيوته عارضة له زائدة عليه
**اقول** في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية يصح على الظ ويحتج لذلك قوله تعالى وانّ الدار الآخرة لهي الحيوان
واما في الحقيقة فليس شيء في الوجود ليس فيه حيوة بل جميع الاشياء من الجمادات والمعادن والنباتات والحيوانات
والاعراض والنفوس والعقول من الوجود وكلها وجود الوجود حيوة لا موت في شيء منه بل الموت حي ولهذا ورد انه
ياتي بصورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادي مناد يا اهل الجنة خلود لا موت يا اهل النار خلود ولا موت
وهنا كلام تطول ذكره ليس هذا محله والحاصل انّ كل شيء فهو مكلف وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم و
كل مكلف فانه مكلف في حيوته بل كل شيء له شعور واختيار وقد تقدم بعض البيان لذلك وهذا ان شاء الله ظ لانّ
كونها حية مختارة تسبح بحمده في الدار الدنيا قد نطق به الكتاب والسنة والعقل وقد ذكر المص في مواضع عديدة من الله تعالى ع
كتبه منها ما ذكره في شرح الآيات من اول سورة الحديد فيحتمل انّ قوله هنا بخلاف الدنيا فانها توجد فيها اجسام
غير ذوات حيوة وشعور جار على الظ او انه اراد بالحيوة التي في اجسام الآخرة الحيوة الحيوانية الظاهرة بان يتحرك
الجماد في الآخرة الحركة الارادية الظاهرة المحسوسة وقوله بل حي بالذات يريد به انّ ما في الآخرة الحركة الارادية الظاهرة
المحسوسة من الاجساد حي بحيوة هي ذاته لانّ ما هناك ليس الا صور علم الله وهي حية بحيوته لانها شئونه وليست هي الا عبارة
عن شئون حيوته وشئون حيوته من لوازم حيوته التي غير متصور الانفكاك عنها فهي باقية ببقائها الا ببقائها كما ذكره في
كثير من كتبه خصوصاً في الكتاب الكبير اذ معنى قوله حي بالذات مع قوله بعد في الحي من الاجساد في الدنيا فانّ حيوته عارضة
له زائدة عليه انّ حيوة الاجساد الاخروية هي ذاتها ليست غيرها ولا من غيرها ولا يمكن معقولية هذا الكلام الا بجعل الاجساد
قديمة ولا تكون عنده قديمة الا اذا اراد منها انها صور علمية او معان عقلية فانها حينئذ تصح على مذهبه او يريد بها عين

الوجود

## فی بیان تقدم القوة علی الفعل زمانا فی الدنیا وتقدم الفعل علیه ذاتا

الوجود فانهما من حیث ذاتها غیر حادثة ولا مجعولة وان لحقهما شیء من النقایص فانما ذلک بتبعیة مراتب تنزلاتها فهی عارضة
من المراتب والوجود بریئة فی ذواتها عن نقایص الحدوث ولوازمها وبالجملة طریق الرجل فی جمیع اعتقاداته معلوم واما
فی هذه وامثالها فقد سمعت هنا هو ان الاخرة وما فیها حیة کما فی الدنیا الا ان ما فی الاخرة من الجمادات والاجسام فانه
بابقاء الله تعالی بما یفیض علیه من الامدادات واعادة ما تهافت بلا مهلة ولا فصل بین الذاهب والعاید او بدله بحیث لا تحیل
فذان بحال من الاحوال وان حیوة جماداتها واشجارها وان کان کحیوة جمادات الدنیا واشجارها الا انها لطهارتها وشدة
صفائها وتخلیصها من الاعراض الغریبة وتخلیة المؤمن بحلیة الولایة والملک الکبیر والربوبیة اذا شاء المؤمن ظهور حیوتها
بحیوة الحیوان بل بحیوة الانسان ظهرت وکالمته باللسان العربی المبین املا بان یشاء ذلک ویقتضی النعیم والملک الکبیر ذلک
ذلک لشدة صفائها وخلوصها وکثرة فاضل انوار المؤمن المتممة لکل نقص وانما قلت ولا فصل بین الذاهب واعادته او بدله
لانی ارید ان ما اکل المؤمن او اخذه من ثمر الشجرة مثلا ان کان اکله اعید او اخذه قبل الاکل وجد مکانه مثله کلما رزقوا منها
من ثمرة رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل واتوا به متشابها واعلم ان کل شیء فی الدنیا والاخرة من الجمادات والنباتات
والمعادن والحیوانات ففیه حیوة بنسبة رتبته من الوجود الکونی وهی فی کل حی علی نمط واحد لیس فی الموجودات الامکانیة
حیوة ذاتیة وشیء حیوته عرضیة بل کلها بنمط واحد کل الاشیاء فی الدنیا والاخرة الا ان بعضها اقوی من بعض حیوة
واظهر فیما کان فی الاخرة اشد واتم وکان ذلک لقربه من المبدأ الفیاض لان الاخرة اقرب من الدنیا الیه قال ومنها ان
اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها علی سبیل الاستعداد ونفوس الاخرة فاعلة لابدانها علی وجه الایجاب فههنا ترتقی الابدان
والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها الی ان یبلغ الی حدود النفوس وفی الاخرة ینزل الامر من النفوس الی الابدان اقول
من جملة الفروق التی ذکرها بین اجسام الدنیا واجسام الاخرة ان اجسام الدنیا قابلة لنفوسها یعنی ان الاجسام ترتقی بحسب
استعداداتها بحرکتها الجوهریة حتی تکون صالحة لقبول نفوسها وابدانها تکون مبدأ للنفوس بان یتلطف حتی تکون روحا
بخاریا ثم تکون نفسا انسانیا ثم تکون عقلا فالاجسام تکون قابلة لان تکون نفوسا وفی الاخرة یلزمها احداث ابدانها
ای المنسوبة الیها من جمیع الجنة وما فیها لان ذلک بمنزلة الخواطر والنیات منها واقول کلامه متفرع علی ما تقدم وقد ذکرنا
انه لا فرق بین اجسام الدنیا واجسام الاخرة فی شیء ولا بین النفوس فی الدارین الا بالشدة والضعف والصفاء والکثافة
وقوة القبول وضعفه وقوة التأثیر وضعفه وامثال ذلک ولیس ذلک علی شیء مما ذکر وانما هی کاشعة السراج کلما قرب من
السراج اشتدت قوته فی تلک الاثار والامور المذکورة وکل ما بعد ضعفت قوته قال ومنها ان القوة ههنا مقدمة
علی الفعل زمانا والفعل مقدم علیه ذاتا وهناک القوة متقدمة علی الفعل ذاتا ووجودا اقول اما ان القوة فی الدنیا متقدمة
علی الفعل زمانا والفعل مقدم علیها ذاتا فظاهر صحیح لان الافاعیل والاثار نزلت فی هذا العالم بواسطة اسبابها من
مبادیها فی امکان الفاعلین فکانت بالفعل قبل الکون فی مبادیها الاصلیة فکان الفعل سابقا فی الذات وفی الدهر
لان وجودها وظهورها من الخزاین بالفعل من المبدأ الفیاض فلما اکتسب اسبابها ودواعیها فی قوی الفاعلین وامکاناتهم
کانت بالقوة موجودة فی الدار الاولی فیهم قبل ظهور اثارها بالفعل زمانا فاذا فعلوا اثبتها امکن فیهم من الاستطاعة الامکانیة
شیئا بالاستطاعة الفعلیة کانت تلک الافعال وما یترتب علیها من الاثار بالفعل فیکون الفعل متاخرا عن القوة زمانا
وذلک کالحبة حین زرعها فانها حین کونها عودا اخضر حبة بالقوة قبل کونها فی السنبلة حبة بالفعل زمانا وبعد کونها
حبة بالفعل زمانا فما بالقوة سابق علی ما بالفعل فی الزمان وهذا فی القوس الصعودی ظاهر لتفرعه فی الظهور علی القوس النزولی
فی البطون ولما ان القوة فی الاخرة مقدمة علی الفعل ذاتا ووجودا فمبنی علی حصر النظر علی خصوص الکون فی عالم الشهادة
فی الدنیا فان القوة فیهما ای فی عالم الشهادة فی الدنیا وفی الاخرة متقدمة علی الفعل کما قال الا فی شیء وهو قوله والفعل
مقدم علیه ذاتا فان الفعل متاخر عنها ایضا کما فی الاخرة لانه ان لم یرد بالفعل ما فی الشهادة لم تکن القوة متقدمة علیه الا
بلحاظ الامکان لا الاکوان وانه من القوة لا من الفعل والا فان اول صادر من مراتب الشیء فی الاکوان الفعل فلما بعد عن
المبدأ وانتقل الی نشأة اخری کان ما بالفعل بالقوة وفی هذه النشأة الاخری تکون القوة متقدمة علی الفعل ذاتا ووجودا



# فی بیان ان الفعل اشرف من القوة

زمانا اذا کان تحت الفلک والفعل مقدم علیها ذاتا بلحاظ قبل هذه النشأة وفی الاخرة ایض تکون القوة متقدمة علی الفعل
ذاتا و وجودا بلحاظ قوس الصعودی بخلاف لحاظ القوس النزولی ولو فی النزول الاخروی فافهم قال ومنها ان الفعل اشرف من ان الفعل ع
القوة لانه غایة لها وهنا الثا القوة اشرف من الفعل لانها فاعلة له اقول القوة فاعلة له فی الدارین فی لحاظه
القوس الصعودی وهو لها فی الدارین فی القوس النزولی لان القوة فی اصل الکون فعل قد کمن فی نزوله فی القوی المنصفة به ثم یخرج فاعل ع
بعد الکمون باثاره کما تری حبة الحنطة فانها حبة بالفعل فاذا زرعتها وکانت عودا اخضر کانت حبة بالقوة فاذا بلغت السنبلة
وصحت کانت حبة بالفعل هذا فی القوس النزولی فان المتقدم الفاعل هو الفعل سوا کان فی الدنیا ام فی الاخرة فی القوس النزولی فی
الامدادات واما فی القوس الصعودی فالمتقدم الفاعل فی الدارین هو القوة واما فی الشرف فالفعل اشرف من القوة لانه فی حال
تاخره غایة لها وفی حال تقدمه فاعل لها اذ هی عبارة عن الفعل الکامن الغائب فهی اما حال له او اثر له فهو اشرف فی الدارین
قال ومنها ان ابدان الاخرة واجرامها غیر متناهیة علی حسب اعداد تصورات النفوس وادراکاتها لان براهین تناهی الابعاد
غیر جاریة فیها بل فی جهات واحیاز مادیتین ولیس فیها ایض تزاحم وتضایق لا بعضها من بعض فی جهة خارجة ولا داخلة ولکل انسان
من سعید او شقی عالم برأسه اعظم من هذا العالم لا ینتظم مع عالم اخر فی سلک واحد ولکل من اهل السعادة ما یریده من الملک
بای فسحة یریدها والی هذا المعنی اشار ابو یزید بقوله لو ان العرش وما حواه دخل فی زاویة من زوایا قلب ابی یزید لما احس به اقول
یرید ان ابدان الدنیا متناهیة کما هو مبرهن علیه فی علم الحکمة وعلم الکلام واما ابدان الاخرة فانها غیر متناهیة لانها جاریة علی
حسب اعداد تصورات النفوس لانها هی مصادرها والتصورات غیر متناهیة وقد تقدم ان تلک الادراکات والتصورات النفسانیة
هی منشاء هذه الصور الباقیة وهی لا تدخلها الابعاد وانما حکم علی ابدان الدنیا بالتناهی لانها محیطة بها وهی متناهیة کما ذکر
فی برهان الترسی والسلمی وغیرهما والترسی انه اذا فرض شیء مستدیر کالترس والدائرة وقسمت دائرته باقسام ستة متساویة بان
تتقاطع علی نقطة قطبها ثلثة اقطار فانه یحدث فیها ستة قطع ما بین کل نصفی قطر قطعة محیطان بها فاذا جمع بین طرفیها بخط
مستقیم حدث منها مثلث متساوی الاضلاع فاذا کان کل من نصفی القطرین ذراعا کان ما بین طرفیهما ذراعا فاذا ذهبا الی
غیر النهایة کان بعد ما بین طرفیهما بقدر کل منهما وهو متناه لوقوعه بین حاصرین فیکون ما لا یتناهی بقدر ما یتناهی فیکون
متناهیا وشرطه ان یکون بعد ما بین الساقین بقدر کل منهما فی کل امتداد فهذا هو البرهان الترسی واما البرهان السلمی
فهو ان یفرض خطان اجتمع طرفان منهما وانفرج الاخران وتحفظ فیهما نسبة الانفراج بان یکونا مستقیمین لان المستقیمین
لا تختلف بینهما نسبة الانفراج وهی مثلا اذا ذهبا ذراعا کان بینهما ذراع واذا ذهبا ذراعین کان بینهما ذراعان کما فی الترسی
وهکذا واذا ذهبا عشرة کان بینهما ذراع فاذا ذهبا عشرین ذراعا کان بینهما ذراعین فاذا ذهبا ثلثین ذراعا کان بینهما ثلثة
اذرع فراعی بینهما النسبة فهذا شرطه وان کانت لا تفقد فی المستقیمین فاذا ذهبا الی غیر النهایة کان الانفراج الی غیر النهایة
بالنسبة المعلومة فیکون الانفراج متناهیا لوقوعه بین حاصرین ویکون امتدادهما متناهیا لکونه معلوما بنسبة المتناهی وهو
ما بینهما وهذان وامثالهما المعلومة فیکون الانفراج متناهیا لوقوعه بین حاصرین ویکون امتدادهما متناهیا مما یدل علی
تناهی الابعاد ویدل علی تناهی ابدان الدنیا لتناهیها بالابعاد واما اجسام الاخرة فلما کان یذهب الی انها صور خیالیة من عالم التجرد
الملکوتیات قال بعدم تناهیها ولذا علله بان براهین تناهی الابعاد غیر جاریة فیها ای فی ابدان الاخرة بل فی جهات واحیاز
مادیتین کابدان الدنیا وایض لیس فی اجسام الاخرة تزاحم ولا تضایق ولیس بین بعضها وبعض نسبة جهة خارجة او داخلة بان
یکون هذا الی جهة عین ذلک دون شماله او فوقه دون تحته لانها بسائط مجردة عنده والمجردة لا تحاجب فیها ولا تمانع فی
اقول اما اجسام الاخرة فلها اکثر من احوال المجردات یعنی انها تدرک الاجسام المعانی والصور کالعقول والنفوس وکل عقولهم
تدرک المحسوسات کالاجسام فاجسام اهل الجنة لطهرها وصفائها وانقیاد کل شیء لما تشتهیه هی ونفوسها کانت تحیط بما تحیط
به العقول ولقد روی عن النبی صلی الله علیه وآله ما معناه ان المؤمن اذا ادی زکوة ماله فی الدنیا تکون فی الاخرة له جواد کاحسن جواد
یکون فی الدنیا فیقول له ارکب واركض فی ارض الجنة سنة وما بلغ جوادک فهو لک وانه لیقطع فی کل طرفة عین بقدر الدنیا سبع
مرات الخ وهذا الابعاد یعقل فی الاجسام ما دامت فی ثقلها وکثافتها فاذا طهرت خفت وان الدنیا کلها خطوة مؤمن و

لقد روی



## في بيان ان اجساد الآخرة وعظامها من الجنان وغيرها موجودة بوجود واحد

لقد روى صفوان بن مهران الجمال قال امرني سيدي ابو عبد الله ع يوما ان اقدم ناقته الى باب الدار فجئت بها فخرج ابو الحسن
موسى ع مسرعا وهو ابن ست سنين فاستوى على ظهر الناقة واثارها وغاب عن بصري قال فقلت انا لله وانا اليه راجعون وما
اقول لمولاي اذا خرج يريد ناقته قال فلما مضى من النهار ساعة اذا الناقة قد انقضت كانها شهاب وهي ترفض عرقا فنزل عنها ودخل
الدار فخرج الخادم وقال اعد الناقة مكانها واجب مولاك قال ففعلت ما امرني به ودخلت عليه فقال يا صفوان انما امرتك
باحضار الناقة ليركبها موسى فقلت في نفسك كذا وكذا فهل علمت يا صفوان اين بلغ عليها في هذه الساعة انه بلغ ما بلغه ذو القر نين
وجاوزه اضعافا مضاعفة وابلغ سلامي كل مؤمن ومؤمنة الخ فانظر الى فعله لطهارة جسده الشريف واجساد المؤمنين في الجنة
من شعاع هذا الجسد الطاهر ع الا ان اجسادهم مع هذا واعظم منه متناهية الا تسمع الى قوله ع واركض في ارض الجنة سنة وقوله ع في
كل طرفة عين بقدر الدنيا سبع مرات فان ذلك كله حد دالتناهي اذ كثرتهم بل العقول والنفوس في الجنة متناهية بل كل مخلوق
متناه بنسبته يستند في بقائه الى تلقي المدد الذي به بقاؤه الى علته وقوله ولكل انسان من سعيد او شقي عالم براسه صحيح يحكي
حصوله في الدنيا في مرآة خياله من صور معلومة المنتزعة من الخارجية فهي متعددة كتعدد الصور في المرايا المتعددة من مقابلة شخص
واحد وهي صور ظلية واشباح مثالية خيالية فاذا دخل صاحب تلك الصور الجنة ثبت له منها كل ما هو حق واثر من ولاية امير
المؤمنين ع فيحدث الله سبحانه من المثل التي في خزائن غيبه الامكاني والكوني التي انتزع خياله منها الصور له ما شاء مثاله اذا تصور
الف رجل كل منهم مركوبا له جناح من ذهب وجناح من فضة يطير عليه الى ما شاء واتفقت تصوراتهم بشكل واحد من غير
اختلاف فانهم كلهم انتزعوا تلك الالف الصورة من مثال واحد من الخزائن الامكانية او الكونية وذلك المثال اصل لها كان
قد احدثه الله سبحانه اصلا كليا لا ينتهي ما امكن فيه ابدا فاذا اشتهوا ذلك خلق الله من ذلك المثال لكل واحد منهم مركوبا كما
تصوره لان ذلك المثال قالب المدد الذي يحدثه بفعله فالمدد مواد لتلك المركوبات وقالب صورها هيئة ذلك المثال وهكذا في
كل شيء وليس كما توهم المص من ان تلك الصور الخيالية هي بنفسها تقوى وتشتد حتى تكون جواهر لا من مدد جديد بل لانها
صور النفوس المتحركة بنفسها بالحركة الجوهرية حتى تقوى بل بالمدد الجديد الذي اشار اليه سبحانه بقوله عطاء غير مجذوذ وقال كلما رزقوا الذي
منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها وقال كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك و
ما كان عطاء ربك محظورا وقال ان المتقين في جنات وعيون آخذين ما آتاهم ربهم وقال في اهل النار زدناهم عذابا
فوق العذاب وقوله والى هذا المعنى اشار ابو يزيد الخ هذا ابو يزيد البسطامي من الصوفية وهذه من شطحهم في عباراتهم
وهو مما اشرنا اليه فانه يزعم ان الصور التي في خياله هي حقيقة الاشياء واذا تصور شيئا مما فهم من معنى العرش على حسب
معرفته ظن انه احاط به حتى لو تصور انه كان فيه اسباب بقال الحكم بان العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته حقيقة
ما تصور منه ولا اشك ان خياله يسع اشياء غيره كتصور الاكل والشرب والهند والصين والسماء والارض وغير ذلك
فيقول ان قلبه لا يحس بالعرش ولو علم ان جميع ما في وجدانه هو وسائر الصوفية وجوداتهم جهة حقيرة من جهات العرش
بحيث لو نسبوا باجمعهم وما وجد في الى احد اركان العرش لكان كنسبة حبة رمل الى ما لا يتناهى فيا لهم الويلات اما علموا ان
الوجود من كل ما سوى الله يدور على اربعة اشياء الخلق والرزق والحيوة والموت وكلها وجميع ما فيها من المعاني والاعيان
والجواهر والاعراض المجردات والماديات الكليات والجزئيات مما حوته الاذهان ومما في خارجها ومما في نفس الامر
من الامور المحققة ومن الامور الاعتبارية على زعمهم كلها قد حوته اركان العرش لم يخرج منه شيء الا الذات البحت عز
وجل الذي لا يحيط به شيء وهو بكل شيء محيط فان فيه خزائن كل شيء التي اشار اليها سبحانه بقوله وان من شيء الا عندنا
خزائنه والمص قد قبل ذلك منه واعتقده لانه احد ائمته فاذا كان كل شيء في زاوية من زواياه قلبه لا يحس به فما الذي يحس
به فما ادري هل علم المص ما رمزه البسطامي ام لا يريد ان قلبه هو الذي وسع الحق عز وجل لانه سمع الحديث القدسي قوله
تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن يعني بالمؤمن نفسه فيجري فيه ما قيل من المثل ان الخنفس رات الجعل
يحدونها فمدت يدها فلا اقلتها ولم زينها ابن عم ان ابنها امام قال ومنها ان اجساد الاخرة وعظامها من الجنات والانهار
والغرفات والبيوت والقصور والازواج المطهرة والحور وكل ما لاهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرها



موجودة بوجود واحد هو وجود انسان واحد من اهل السّعادة لانها محيط بها تأبيداً من الله ونزلاً من غفور رحيم وكل ليس قال
حال الشقي الجهنمي بالنسبة الى ما يصل اليه من النيران والاغلال والسّلاسل والحيّات وغيرها الا انه محاط بها كما قال
تعم احاط بهم سرادقها وقوله وان جهنّم لمحيطة بالكافرين انّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين **اقول** من الفروق التى ذكرها
بين اجساد الدّنيا واجساد الاخرة انّ اجساد الأخرة وعظامها وما فيها لاهل السعادة من الجنان والانهار والغرفات
والبيوت والقصور والازواج المطهّرة والحور العين والخيرات الحسان وكلّ ما لاهل الجنّة من الخدم والحشم وهم القرابات
والعيال والعبيد والغلمان وغيرها موجود عند المص ومن قال بمقالته بوجود واحد هو وجود انسان واحد لانّ كل ما ذكروا
مثاله عنده صور خياليّة له قويت بتبعيّة قوّة التخيّل التى ترقى الى اعلى درجاتها بحركة الجوهريّة الذّاتية فترقى بهذه الامور
المذكورة لانها شئونه وانت قد سمعت ما ذكرناه من كون هذه الاشياء وامثالها موجودة بوجود خارجي مغاير للانسان
المنسوبة اليه وانما اختصاصها به من جهة انّ موادّها التى هي وجوداتها وصورها النوعية التى هي مهيّاتها صيغت بصور
اعماله اى البست صور اعماله كما ذكرنا في مثال الفاكهة التى في السوق فانها متحققة الوجود والمهيّة قبل ان يملكها المشترى فاذا
دفع الثمن البست صورة تملكه بحيث يكون اولى بها من غيره ولو انّ الغير اشتراها كان اولى بها وليس المراد انّ هذه الاشياء
من الانسان كالورق من الشجرة كما توهّم على انّ الورق ليس وجود الشجرة وجوده وليست هي وورقها موجودين بوجود واحد
ولا كالشّعاع من الشمس كما يتوهّم وليس وجود الشّعاع وجود الشمس لانّ الشجرة وجدت من وجود لم توجد الورق منه وانما وجد
من فاضل وجود الشجرة بايجاد ثان غير ايجاد الشجرة وكذلك الشمس اوجدت بايجاد من وجود لم يوجد الشّعاع منه وانما اوجد
من فاضل وجود الشمس بايجاد ثان وان كان مترتباً على الاوّل كما نطقت به الاخبار عن الائمة الاطهار صلى الله عليهم
اهل م لاولى الابصار وكيف يفرق بين اهل الجنّة والنار كما ذكره في اخر كلامه والصّانع سبحانه واحد والصّنع واحد والمصنوع
واحد لانّ الايجاد جار على وتيرة واحدة وكيف يفرق بين اهل الدّنيا وما فيها واهل الاخرة وما فيها وانّ ما في الاخرة
هو بعينه ما في الدّنيا وانما الفرق انّ ما في الدّنيا صيغ صيغة مناسبة للتكليف والاختيار والابتلاء ليهلك من هلك
عن بيّنة ويحيى من حىّ عن بيّنة وليست الدّار دار خلود ومقرّ وانّما هي دار متاع وممرّ والاخرة دار الجزاء والقرار فصيغت
الدّنيا وما فيها صيغة متغيّرة متبدّلة والاخرة صيغت صيغة الثبات لانها دار الخلود على انّ الدّنيا مزرعة الاخرة وقال
الرّضاء قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لا يعلم الّا بما ههنا الخ وقال الصّادق ع العبودية جوهرة كنهها
الرّبوبيّة الحديث وقال تعم سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحقّ من قبل عن الله عزّ وجل وعن
اوليائه ع لا يقول بقول المص الذى منه انّ زوجة المؤمن في الجنة التى ينكحها وحشمه الذين هم عياله وقرابته صورة الخيالية
وكذا قوله لانّه محيط بها تأبيداً من الله ونزلاً من غفور رحيم فانه اذا كانت غيره لم يدخل الجنة ولم يكن فيها وهذا خلاف المنقول
والمعقول لانه خلق من الجنة واليها يعود فاهل الجنة كاهل النار في كون كلّ في الدّار التى خلق منها واليها يعود فان كان
المص سمع قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين فهلا سمع قوله تعم يدخلون الجنة وهم فيها خالدون حتى اذا جاؤها و
فتحت ابوابها وامثال ذلك من الايات ممّا هو صريح في مساواتهم لاهل النار في كونهم في الجنة محيط بهم وهذا ان شاء
عبادم الله تعم ظاهر ليس عليه انّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين **قال** قاعدة في دفع شبه الجاحدين للمعاد والمنكرين
الاجساد وهي اشكالات احدها طلب المكان والجهة للجنة والنار بانّ الاخرة في اى جهة من العالم ومكانها اين هو منه
حتى يلزم امّا التداخل والخلاء وهو منفسخ الاصل كما اشرنا اليه لانّ عالم الاخرة عالم تام في نفسه كما انّ السّؤال باين مجموع
شيء هذا العالم بط لانه ليس فوقه ولا تحته شيء والمجموع لا فوق له ولا تحت وانّما يطلب المكان لاجزاء عالم واحد لا
لمجموعه **اقول** اورد هنا اشكالات لمنكري حشر الاجساد احدها انّ لو ان كان العالم منتظماً بعضه ملتصق ببعض فاين
توجد الجنة والنار لانهما اذا وجدا لزم تداخل الاجساد وكون الجسمين في محل واحد وذلك محال كما برهن عليه وان
كان غير ملتصق بعضه ببعض قبل ايجادهما يلزم الخلاء وهو ايضا محال واجاب المص بانّ العالم اصله واسع مشتمل على
عوالم متعددة وهذا العالم واحد منها وعالم الاخرة عالم آخر تام في نفسه ولا يلزم التداخل الّا فيما كان في عالم واحد و

# في بيان انّ عالم الاخرة عالم تامّ

كذلك الخلاء انما يلزم بين الاجسام في محل واحد فالسؤال عن مكان الجنة والنار وجههما بطل اذا اريد بهما من هذا العالم كما انّ السؤال باين عن مجموع هذا العالم بطل لانه ليس فوق فوقه شئ اي ليس وراء فوقيته او محدّب علاه شئ ولا تحت تحته شئ اي ليس وراء تحته شئ اقول امّا اول جوابه وهو انّ الاخرة عالم تام فصحيح وامّا انه لا يسئل عنه بانه اين فليس بصحيح وانه بائن من هذا العالم بينونة عزلة فكذلك لان عالم الاخرة موجود في غيب عالم الدنيا كما ان جسدك الذي هو من عالم الاخرة ويبعث من قبرك وتدخله روحك ويدخل الجنة هو في جسدك هذا المرئي فكذلك الجنة في الاخرة وفي الدنيا امّا في الدنيا فهي في هذه السموات كل جنة فوق سماء وجنة عدن فوق الكرسي وقد قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وقال تعالى وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء فخاطب العباد بما يعرفون وبما هو الواقع كما روي عنه عم انما خلقتم للبقاء وفي رواية انّ ابدانكم خلقت للجنة فلا تبيعوها الا بالجنة وهو يعني هذه ابدان الدنيا بعينها هي ابدان الاخرة وانّ الاقرار بحشر الابدان لا يصح ولا يثبت الا باعتقاد انّ هذه الابدان هي بعينها ابدان الاخرة وا... في معرفة هذه الى قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم والى قول الرضا ع قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هنالك لا يكون الا بما هيهنا الخ لئلا يدخله الريب عرف انّ الاخرة الان وما فيها موجودة في غيب الدنيا وانه يصح ان يقال انّ هذه الابدان هي ابدان الاخرة وهذه السموات هي سموات الاخرة وهذه الارض ارض الاخرة وان كانت تكسر وتصفى وتصاغ في قالبها الاول وانّ المراد من تبديل الارض والسموات محض الكسر والتصفية والاعادة كما قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا الا كما توهم المصنف من انّ المعاد هو النفس في الصورة وامّا المادة فانها تفنى وتضمحل ولا تعود للمادة التي في الدنيا كما تقدم بل المعاد يوم القيمة من ابدان الحيوانات ومن الاوقات والامكنة والارض والسموات والاشجار والنباتات والمعادن هو الموجود منها في الدنيا بعين مادته في الدنيا الا ان تركيبه في الدنيا من هيئات الدنيا لا يصلح للبقاء فتكسر ليصفى من اسباب التغير وصبغ الصبغة التي لا تحتمل الفساد فمن فهم ما ذكرنا صح عنده السؤال عن الجنة والنار الان باين وصح منه الجواب بمعنى ما ذكرنا وامّا السؤال عن مجموع العالم فهو بطل وليس السؤال عن بعضه كما نحن بصدده كالسؤال عن مجموع العالم وقوله لانه ليس فوق فوقه شئ ولا تحت تحته شئ هو صحيح المعنى دون اللفظ لانّ معنى لفظ انّ لفوقه فوقا لكنه خال ولتحته تحتا الا انه خال وهو لا يريد هذا المعنى وانما يريد انّ فوقه ليس له فوق وتحته ليس له تحت واعلم انّ مجموع العالم الظاهري الجسمي محدد الجهات والباطني النفسي عقل الكل والاظلّة الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله وتحته الظاهري الارض السابعة السفلى والغيبي ما تحت الثرى ففوقه اعلى جزء منه وتحته اسفل جزء منه ولا بدّ ان يحمل قوله شئ على الممكن لانّ القديم لا ينفى بهذه العبارة ولا يثبت وانما انتفى بنفي الشئ الممكن سواء كان صفة او موصوفا اي محلا ام حالا قال وقد قلنا عالم الاخرة عالم تام بل كل من الجنة والنار عالم تام برأسه بل لكل انسان سعيد عالم تام كما اوعانا اليه كيف ولو لم تكن الدنيا والاخرة عالمين تامين فليس لله سبحانه عالمان وايضا فانّ الاخرة نشأة باقية لا موت فيها ولا دثور ولا فناء وهي دار قريبة من الله والانسان متكلم فيها مع الله والوجوه الناظرة ناظرة اليه فيها والدنيا بائرة فانية مطرودة من جهة القدس وورد في الحديث انّ الدنيا ملعونة ملعون ما فيها واختلاف اللوازم دالّ على اختلاف الملزومات قال تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون اقول يريد من كلامه هذا انّ الاخرة تام مستقل برأسه لم يكن جزءا من عالم اخر فلا يلزم الخلاء ولا يسئل عن الجنة والنار كل واحد عالم مستقل برأسه وان كانا معا من عالم الاخرة لانهما متناقضان بل لكل انسان سعيد عالم تام مستقل غير الانسان السعيد الاخر لما تقدم في قوله من كل ما للانسان السعيد من الجنان وما فيها من انواع النعيم والحور والخدم والحشم والولدان كل ذلك موجود بوجود الانسان المنسوب اليه لانها منه كالنيات والاعتقادات منه بل هي من باب الاعتقادات والنيات وقد تقدم على قوله هناك ما به كفاية وذكرها كما ذكرها هناك فامّا عالم الاخرة فهو عالم مستقل كما مرّ وامّا انّ الجنة والنار متغايران كل واحد مستقل بنفسه فلاجل كونهما متناقضين والا فهما من عالم واحد بل ربما القائل يقول انهما ليس كل واحد منهما مستقلا لانهما من الفعل كالنور الذي اشرق على وجه الجدار من الشمس والظل الذي ظهر خلف الجدار

هي

فوقه

التداخل



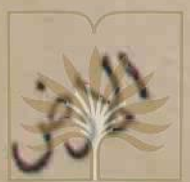


## فی بیان انّ الدّنیا والآخرة یختلفان فی جوهر الوجود

کما اوضحنا الیه فی رسائلنا الموضوعة فی بیان القدر والقضاء فی افعال العباد واما انّ کلّ انسان سعید فله عالم برأسه تامّ فقد تقدّم الکلام فیه وانّ هذا العالم عالم صوری خیالی ظلّی ولیس هو ما یتمتع به المؤمن فی الجنّة وان کان منه ما یحدث الله بصورة ما اشتهاه المؤمن من تلک الصّور ما اشتهاه من الخیر واما ان کل انسان فله عالم تام اذا کان سعیدا فلیس للتقیید وجه اذ لا فرق بین السّعید والشّقی فی حصول تامّ له خیالی وانّه یخلق علی صورة ما فیه ممّا تقتضیه الحکمة والعدل له ما تصوّره من خیر او شرّ فتخصیصه بالسّعید غیر سدید وقوله ولهم لم تکن الدّنیا والاخرة عالمین تامین فلیس لله سبحانه عالمان لا ینهض به حجّة عقلیة واثبات الشئ لا ینفی ما عداه وقوله وایضا فانّ الاخرة نشاءة باقیة لاموت فیها ولا دثور ولا فناء مصادرة فانّ منکر الحشر منکر هذا ومنکر خصوص حشر الاجساد یثبت ذلک للارواح وقوله وهی دار قرب من الله والانسان متکلم فیها مع الله والوجوه الناظرة ناظرة الیه فکونها دار قرب کالاوّل وکذا باقی کلامه واما کلام الانسان مع الله فمن نوع کلامه معه تع فی الدّنیا فان اراد غیر هذا باعتبار الشدّة والضّعف فلا باس والافبطّو کذا نظر الوجوه الناظرة الیه وقوله والدّنیا بائرة فانیة مطرودة من جهة القدس الخ قیاس مع الفارق وحکم بلا دلیل لانّ البائرة الفانیة هی ما لا ینزل الی الدّنیا من اعراضها اللّاحقة للمحلّ والوقت والابدان نازلة الیها من الخزائن کما مرّ فتعود بعینها الی ما منه بدئت والملعونة هی حالة النّشاءة الاولی التی یراد بها نفس النشاءة الاولی ممّا نهی الشارع عنه وکذا ما فیها من الملعون ولیس کلّ ما فیها ملعون فانّ فیها العبادات والاعمال الصّالحات و الکتب الالهیة والقوام بها علیهم السّلم بل فیها من لولاه لما خلق الله الجنّة والنار واختلاف اللوازم یدلّ علی اختلاف الملزومات لیس فی کلّ شئ فان مختلفی اللوازم کلّها موجودة والجنّة والنار مختلفا اللّوازم ولم یختلفا فی البقاء فالدنیا والاخرة وان اختلفا فی انفسهما لم یختلف ما فیها کیف والدّنیا مزرعة الاخرة ومرآة الاخرة وطریق الاخرة لانّ من فی الدّنیا سائرون الی الاخرة فاذا کان ما فیها لا یعود فاین البعث المامور باعتقاده فان لم یعد ما فی الدّنیا لم یکن فی الاخرة معاد بل یکون ما فیها ابتداء جدید لا عود واما الایة وننشئکم فیما لا تعلمون فدالّة علی اعادة المخاطبین فی الدّنیا اذا اعادهم فی نشأة لا یعلمون کیفیّتها **قال** وعن ابن عبّاس انّ الدّنیا والاخرة مختلفان فی جوهر الوجود ولو کانت الاخرة من جوهر الدّنیا لم یصحّ انّ الدّنیا تخرب البتّة وتضمحلّ ولکان القول بالاخرة قولا بالتناسخ ولکان المعاد عبارة عن عمارة الدّنیا بعد خرابها والاتفاق من جمیع الملل علی انّ الدّنیا تضمحلّ وتفنی ثم لا تعمر ابدًا **اقول** ما نقله عن ابن عبّاس علی فرض صحّته لیس فیه ما ینافی ما نقوله اما انّ الدّنیا والاخرة فی انفسهما مختلفان فالقرآن والاخبار ناطقة به واما انّ اختلافهما فی جوهر الوجود فعلی الظّاهر بل هو المراد من کلام ابن عبّاس لانّ المعنی انّهما مختلفان فی الترکیب والاعراض مثل کثافة الاجسام وعدم احکام ما فی الدّنیا فی الصّنعة والتالیف لا انّهما مختلفتان بالنسبة الی ما فیهما فی المادّة لانّ ذلک موجب لانکار المعاد المتفق علی انّ انکاره کفر فی جمیع الملل وقوله ولو کانت الاخرة من جوهر الدّنیا لم یصحّ انّ الدّنیا تخرب البتّة یدلّ علی ما قلنا لانّه لم یقل ما فی الدّنیا لانّ الکلام فیه لا فی نفس الدّنیا کما هو ظاهر کلام ابن عبّاس فانّها هی التی تضمحلّ لا ما فیها وقوله ولکان القول بالاخرة قولا بالتناسخ فیه انّه لو کانت الاجسام التی فی الاخرة غیر الاجسام التی فی الدّنیا لکان القول بالاخرة ای بان تعود النفس الی اجسام غیر اجسامها قولا بالتناسخ المتفق علی بطلانه وعلی کفر القائل به واما اذا قلنا بانّ اجساد الاخرة هی اجساد الدّنیا وانّ الارواح تعود الی اجسادها التی خرجت منها فی الدّنیا فهو قول المسلمین وهو الدّین القویم وقوله ولکان المعاد عبارة عن عمارة الدّنیا بعد خرابها والاتفاق من جمیع الملل انّ الدّنیا تضمحلّ وتفنی ثم لا تعمر ابدًا یدلّ علی انّ المراد بالدّنیا هنا الحالة التی قبل الموت لا اهلها وما فیها لانّ هذه الحالة هی المتفق علی فنائها وعدم عودها بالنسبة الی ارض الدّنیا وسمائها فانّهما یفنیان بالنسبة الی سکّانها لا فی انفسهما فانّهما لا یفنیان فی انفسهما لانّهما الآن فی ملک الله فاین یذهبان ایخرجان عن ملک الله تع تعالی الله عن ذلک کیف وروی الصّدوق فی اخر الخصال بسنده عن جابر بن یزید قال سئلت ابا جعفر عم عن قول الله عزّ وجلّ افعیینا بالخلق الاوّل بل هم فی لبس من خلق جدید فقال یا جابر تاویل ذلک انّ الله عزّ وجلّ اذا افنی هذا الخلق وهذا العالم واسکن اهل الجنّة الجنّة واهل النّار النّار جدّد الله عالمًا من غیر فحولة ولا اناث یعبدونه ویوحّدونه وخلق لهم ارضًا غیر هذه

عالم ع

اتمام



# في بيان ثاني الاشكالات التي اوردها القائلون بعدم حشر الاجساد

الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله عز وجل انما خلق هذا العالم الواحد وترى ان الله عز وجل
لم يخلق بشرا غيركم بل والله لقد خلق الله تبارك وتعالى الف الف عالم والف الف آدم وانت في آخر تلك العوالم واولئك الآدميين
الخ فان قلت هذا الحديث دال على فناء الارض وايجاد غيرها لهذا الخلق الجديد بخلاف ما اشرنا اليه قلت قد تقدم ان التغير
يراد منه تغير الصورة كما تقدم في قوله بدلناهم جلودا غيرها وارضنا هذه ظاهر وباطن فاذا نفخ في الصور نفخة التسوية ميز ظاهرها
من باطنها فباطنها ارض القيمة وظاهرها ارض الخلق الجديد على ما افهم والله سبحانه اعلم لما دل الدليل العقلي القطعي عليه من
ان ما دخل في ملك الله لا يخرج عنه ومن ان الاشياء تنتقل في اطوار اكوان الممكنات لانها مشابهة للانسان والانسان
لا تحصى اطوار تنزلاته ولا اطوار ترقياته وقد قال الله تع سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفيما انسب
على ع اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فهذه الالف الف عالم والالف الف آدم هل مررت عليها الى ان وصلت
الى هنا ام لا بلى قد مررت عليها في تنزلاتك من خزائنك كما قال امير المؤمنين ع في خطبة اقسم برب العرش العظيم لو شئت لاخبرتكم
باباءكم واسلافكم اين كانوا وممن كانوا واين هم الآن وما صاروا اليه فكم من اكل لحم اخيه وشارب براس ابيه وهو يشتاقه و
يرتجيه هيهات هيهات اذا كشف المستور وحصل ما في الصدور وعلم وارادة الضمير وايم الله لقد كورتم كورات وكررتم كرات وكم بين
كرة وكرة من اية وايات الخ واعلم اني ربما ذكرت الحديث او بعض الالفاظ مستشهدا بها واعرض عن بيانها من وجه الاستشهاد
خوفا من التطويل وكثرة القال والقيل على ان من وفقه له يفهمه بتوفيق الله سبحانه ومن لم يكن من اهله لا يفهمه وان بينته والله
سبحانه ولي التوفيق **قال** وثانيها ان الاعادة لو كانت حقة يلزم التناسخ واجيب في المشهور بان هذا القسم من التناسخ ما
جوزه الشرع ويسمى بالحشر ولم يتاملوا في ان طبيعة المحال لا يصير فردا منها ممكنا بتجويز الشارع وتبديل الاسم ومحالية التناسخ
امر مبرهن عليه **اقول** الثاني من الاشكالات والاعتراضات التي اوردها القائلون بعدم حشر الاجساد هو ان الاعادة
رع لو كانت حقة يلزم القول بالتناسخ قال المص بان المشهور اجابوا عن هذا الاشكال بان هذا القسم من التناسخ مما جوزه الشا
فلا يكون ممتنعا ولا القول به كفرا والشارع سماه حشرا لا تناسخا واعترض المص على المشهور بانهم لم يتاملوا في معنى جوابهم لان
رع حقيقة التناسخ مح فتكون جميع افراده محالا فلا يصح ان يكون حشر الاجساد فردا من تلك الحقيقة الممتنعة ممكنا بمجرد كون الشا
جوزه لان الشارع لا يجوز الامر المحال والتناسخ امر مبرهن على محاليته بجميع افراده اقول الاقوال الثلاثة كلها باطلة قول المص
وقول المشهور في جوابهم واعتراض المص على جواب المشهور اما قول المعترض فبط بنحو ما ذكرنا قبل هذا من ان التناسخ انما
يلزم لو كانت النفوس انتقلت يوم القيمة الى ابدان غير الابدان التي خرجت منها في الدنيا كما يذهب اليه المص واتباعه فانه
لازم على مذهبه كما بيناه فيما تقدم مكررا واما نحن فنقول بان الابدان التي تنتقل اليها النفوس يوم القيمة هي بعينها
ابدانها التي خرجت منها في الدنيا كما يذهب اليه المص واتباعه فانه لازم على مذهبه كما بيناه فيما تقدم مكررا واما نحن فنقول
بان الابدان التي تنتقل اليها النفوس يوم القيمة هي بعينها ابدانها التي خرجت منها في الدنيا فلا يلزمنا القول بالتناسخ
انده م لان التناسخ عند القائلين به هو اذا خرجت نفس زيد من بدنه بالموت دخلت في بدن عمرو فلو فرض عندهم انها دخلت
فيما خرجت منه لم يسموه تناسخا وانما يكون حيوة ثانية ولا عيب فيه عند الكل واما قول المشهور في جوابهم فبط لجعلهم
المعاد فردا من افراد التناسخ وانما صح اعتقاده لان الشارع جوزه وهذا بط لانه لو كان من جملة التناسخ لما جوزه
الشارع ولو جوزه لجوز التناسخ بل والتماسخ والتراسخ والتفاسخ اذ لا فرق بينها ولكن الشارع منع منه لا لاسمه حتى
يمنع مما يسمى تناسخا ويجوز ما يسمى حشرا وانما منع منه لان الشئ شئ بظاهره وباطنه فلو قيل بالتناسخ لكان شيئا
بباطنه دون ظاهره او بالعكس فلا يكون الشئ بما هو شئ شيئا وهذه الماهية هي علة البقاء فاذا تبعضت الماهية
بطل البقاء المتفق عليه من اهل الملل واما قول المص فبط حيث جعل الممكن محالا لان التناسخ ليس محالا عقليا وانما منع
من جهة الحكمة فهو في نفسه ممكن فلو جوز الشارع فردا منه لم يكن محالا وجاز وقوعه على ان المص فيما سبق جوزه و
حكم به وان لم يشعر بذلك لانه حكم فيما قبل بان النفس في القيمة تكون في جسد غير جسدها في الدنيا لان جسد الدنيا
قد فني واضمحل فيلزمه التناسخ في احدى الدارين واما ان محالية التناسخ مبرهن عليها فالمحالية في الحكمة لما اشرنا اليه

من الماهية

من الماهية لان البقاء على مقتضى الحكمة لا يكون بدون الماهية اى بقاء الشئ بما هو شئ وهو خصوص نفسه وبدنه لانهما
شئ واحد ممتد للاحاطة بالغيب والشهادة فحدها بعد من عن المبدأ وهو طرفه الاسفل المسمى بالبدن ويبقى الطرف الاعلى
على حاله لظهوره من مبدئه وهى الذوبان وذلك هو النفس واما محالية التناسخ فى الظرف العقلى بان لا يكون ممكنا فمن
بطل لا يقوم عليه برهان عقلى ولا نقلى **قال** ولبعض الاعلام رسالة فى المعاد اجاب عن هذا الاشكال بان للنفس
الناطقة ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيوانى السارى فى الشرايين واخرهما
ثانوى حل بالاعضاء الكثيفة فاذا فسد مزاج الروح وكاد ان يخرج من صلاحية تعلق النفس اشتد التعلق الثانوى من
النفس بالاعضاء بهذا التعين يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا جمعت وتمت هيئة البدن ثانيا وحصل الروح
البخارى مرة اخرى عاد تعلق النفس بها كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج
الاجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى ما ذكره **اقول** صاحب الرسالة اجاب عن شبهة التناسخ بان للنفس
الناطقة ضربين من التعلق بهذا البدن الدنيوى اولى وثانوى فى الدنيا وفى الاخرة ايض فالتعلق الاولى فى الدنيا هو
انها تعلقت بالروح الحيوانى والظ من كلامه هذا ان المراد بالحيوانى النفس الحسية الفلكية لانها هى الحيوانية والظ من
قوله السارى فى الشرايين اى العروق ومن قوله بعد وحصل الروح البخارى ان المراد بها النفس النباتية وقد مر ان
الناطقة لا تتعلق بالنباتية الا بواسطة الطبيعية والهبائية والمثالية والفلكية وان النباتية لا تسمى بالحيوانية الا
مجازا ولكن لعله كان بصدد تعلق النفس بالبدن والدال على مرتبة النفس النباتية ذكرها ولم يذكر الوسائط وعلى هذا لماع
الاحتمال لا عيب فى كلامه هذا والتعلق الثانوى فى الدنيا تعلقها اى الناطقة بالاعضاء الكثيفة وظاهر كلامه حيث
جعل تعلقها بالاعضاء قسيما لتعلقها بالروح البخارى انه بدون توسط تعلقها بالروح البخارى وهو غلط والا لزم
الطفرة فى الوجود ويظهر من كلامه ايضا ان تعلقها بالبخارى قوى بالاعضاء ضعيف فاذا فسد مزاج الروح ولم يصلح للتعلق
النفس به قوى تعلقها الثانوى الدنيوى وهذا لا يصح لانه اذا فسد المزاج البخارى ولم يصلح لتعلق النفس به بطل تعلقها
بالاعضاء اصلا اذ لا تتعلق بالاعضاء الا بواسطة المزاج البخارى فلا يكون للاجزاء بدون البخارى اتصال بالنفس نهائيا
والصواب ان يقول ان النفس تعلقت بالبخارى فى الدنيا وبالاعضاء بواسطة البخارى فعند الحشر اذا جمعت وتمت
هيئة البدن ثانيا وحصل الروح البخارى مرة اخرى كالاولى عاد تعلق النفس بالبدن لما بينهما من المشاكلة الطبيعية
والرابطة الذاتية لا كما توهم من ان ذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء لان حصول
مانع لحدوث نفس اخرى يدفع التناسخ فان الدافع للتناسخ هو ان النفس لم تتعلق ببدن غير بدنها الذى خرجت منه و
ليس المانع من تعلق نفس اخرى شغل البدن بنفسه والا لانتفى نفس تتعلق به لان ذلك لو صح جاز التناسخ وانما المانع
من ذلك ان النفس لا تتعلق الا ببدن هى به هى لا غيرها فان نفس زيد انما كانت نفس زيد لا عمرو لارتباطها ببدن زيد لا
بدن عمرو وكان بدن زيد انما هو بدن زيد لا عمرو لارتباط نفس زيد به لا نفس عمرو وسر ما اشرنا اليه مبرهن فى علم
الصناعة المكنونة المسمى بمرآت الحكماء لانهم يرون المعقولات فيه محسوسات والغائبات شاهدات على وجه لا يصح
الا اذا انطبق على الواقع فى نفس الامر وما ذكره المص فى اعتراضه عليه يأتى الكلام عليه وهو هذا **قال** وهو من
سخيف القول واسقط من الجواب الاول لاشتماله على وجوه من الخلل منها ان معنى التعلق الثانوى فى هذا المقام ان يكون
بالعرض بمعنى ان يكون هناك تعلق واحد نسبته الى الارواح بالذات والى الاعضاء بالتبع **اقول** ليس هذا الظ من
كلام صاحب الرسالة لان الظ من كلامه ان يكون التعلق اثنين الا ان التعلق الثانوى مترتب على التعلق الاولى بمعنى
ان يكون التعلق الاولى اقوى من الثانوى لقربه من النفس بدليل انه اذا فسد الاولى تقوى الثانوى ولو كان الثانوى تبعا
للاولى لكان اذا فسد الاولى فسد الثانوى ولكنه عنده اقوى لقربه وهذا القرب هو معنى كونه مترتبا عليه حتى كاد يكون
حاجبا له عن التعلق به لا ان التعلق به حاصل بالتبع كما ظنه المص فاذا كان لها تعلق بالبخارى وبالاعضاء فاذا فسد
البخارى تمحض التعلق بالاعضاء فتقوى التعلق بالاعضاء وهذا الكلام وان كان غير مرضى لا جاريا على نمط يفيد الجواب

عن اشكال

## في بيان ان تعلق النفس بالبدن ليس بقصد واختيار

عن اشكال التناسخ لان ظاهر مفهومه انه لولا التعلق الثانوى لاقتضى مزاج الاعضاء تعلق نفس اخرى يلزم من هذا لتعلق الجد
المفروض ثبوت التناسخ وهو ليس جاريا مجرى الجواب الا ان اعتراض المص عليه اسخف منه واسقط واى خلل فى كون تعلقها او
تعلق بالذات بالبخارى و بالعرض بالاعضاء مع انه اثبت نظيره فى شان الحق سبحانه مع انه لا يجوز هناك ويجوز كما قال فيما
تقدم وفى غير هذا فى مسئلة اتحاد المعقول بالعاقل انه تع يعقل المجردات ويدركها وهى صور ادراكية فيتحد به ولا تتحد
الماديات به لان وجوداتها ليست ادراكية فقيل عليه انه اذن لا يعلمها فاجاب عن هذا الاعتراض المفروض انه يعلمها
بالتبع مع ان علمه تع واحد احدى التعلق بالمعلوم وتعلقه بالمجردات ذاتى بحيث كانت متحدة به تعلقه بالماديات بالتبع
فجوز هذا مع عدم صحته فى حق الواجب تع لان نسبة ذاته المقدسة وعلمه خصوصا العلم القديم الذى هو ذاته الى جميع الاشيا
على السواء ولم يجوزه فى تعلق النفس مع كونه هو الواقع وليس الرد على صاحب الرسالة الا انما سمعت **قال** ومنها ان تعلق
النفس بالبدن ليس بقصد واختيار حتى اذا استشعرت بفساد مزاج الروح انعطف تعلقه منه الى الاعضا **اقول**
يريد ان من الخلل الحاصل فى عبارة صاحب الرسالة ان تعلق النفس وقع منها على البدن من دون قصد واختيار ولو
كان باختيار صح انها اذا اشعرت بفساد مزاج الروح انعطف تعلقه من الروح البخارى الى الاعضا وبحث المص راجع
الى لفظ عبارة صاحب الرسالة يقول ان كلامه يدل على ان تعلقها بالبخارى والاعضاء عن شعور ولهذا اذا فسد
مزاج البخارى واشعرت به انعطف تعلقها بالاعضاء والامر على خلاف ذلك وانما تعلقها طبيعى واقول لا فائدة فى
البحث والمبحوث عليه فيما نحن بصدده **قال** ومنها ان هذا القائل لم يتفطن بانه اذا فسد البدن لم تبق الاعضا على
مزاجها واعتدالها و تتشبث النفس بذيل التعلق بها ومدار الرابطة بين النفس والبدن بواسطة جهة الوحدة الا
وهى انما تكون فى الالطف فالالطف الى ان تنتهى الى الاكثف فالاكثف ولم يتامل قليلا فى انه اى مقصود يحصل للنفس من
التعلق بمواد فاسدة المزاج والتعلق الطبيعى وكل فعل طبيعى لا يكون الا لغاية ذاتية طبيعية **اقول** اعتراض المص على كلام
صاحب الرسالة بان ما جعله مقدمة لجوابه او بيانه ما ليس بصحيح لان قوله اذا فسد مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية
تعلق النفس اشتد التعلق الثانوى من النفس بالاعضاء يدل على انه اذا فسد مزاج الروح قوى التعلق بالاعضاء والمعلوم
انه اذا فسد مزاج الروح بطل تعلقها بالبدن كله لفساد الاعضاء وغيرها لفساد الواسطة اقول وبحث المص عليه وارد فى
محله وقوله ومدار الرابطة بين النفس الخ صحيح كما ذكره من تدرج التعلق من الالطف الى ما دونه وهكذا الى الكثيف فا
الاكثف الا ان عبارته ليست فصيحة لان قوله فى الالطف فالالطف انما تكون هذه العبارة فى الترقى لا فى التنزل وكذا
قوله فى انه اى مقصود يحصل للنفس من التعلق الخ فانه ايضا صحيح وارد على ذلك القائل **قال** ومنها ان الارواح والاعضا
البسيطة والمركبة كلها فائضة من جهة النفس حدوثا وبقاء على التركيب الاشرف فالاشرف فاذا فسد الروح السارى فى
العضو لم يبق فى العضو عضوا وايضا ليست الاعضاء مما يعين وجود النفس حتى انها اذا ابطل مزاج البدن واضمحل تركيبه و
انقطع تعلق النفس الهاربة عن البدن لفساده مرة اخرى بواسطة اجتماع تلك الاجزاء المبثوثة على التشكل **اقول** فيضان
تلك الارواح والاعضاء والقوى كلها بفعل الله عز وجل من جهة النفس فى حدوث تلك الامور من تنزلاتها وبقائها
بمدد هو فاضل مدد النفس جاريا على النظم المتقن الذى لا يكون اكمل منه بتلك الاجزاء فاذا فسد الروح السارى فى اى عضو
او قوة مما تحت رتبته التى تكون رتبة الروح اقرب الى النفس من رتبته فسد ذلك العضو والقوة لفساد الواسطة فى حدوثه
وبقائه وايراد هذا ايضا وارد على عبارة ذلك القائل حيث جعل شدة تعلق النفس بالعضو تكون اذا فسد الروح البخارى الذى
هو الواسطة فى حدوثه وبقائه وقوله وايضا ليست الاعضاء مما يعين الخ يريد ان القائل اراد بقوله وبهذا التعين تعين
الاجزاء تعينا ما ان مطلق تالف الاجزاء واجتماعها ثانيا مما يعين وجود النفس لها اى للاجزاء بحيث يكون مانعا من تعلق
نفس اخرى فلا يتحقق التناسخ ورده المص بان اجتماع الاعضاء لا يستلزم عود النفس الى البدن التى هربت منه لفساده
وفى كلام المص شئ يرد عليه فيه شيئان احدهما ان ظاهر عبارة القائل ان النفس فى تعلقها الثانوى الاخروى بسببه
يتعين الاجزاء وتتشخص تعينا ما تتاهل به لتعلق الروح بها وثانيهما لو اريد من عبارته ما اشار اليه المص من ان المراد من عبارة القائل



# فى كيفية تجميع الاجزاء التى لاجامع لها الاصول طبيعية

القائل ان الاجزاء اذا تالفت وانضمت الى نظم النشاءة الاولى وتكون النفس معينة لكون النفس توجد لها دون غيرها من الاجزاء المؤلفة وذلك ليس بصحيح لان النفس انما هربت عن البدن لفساده مرة اخرى بفساد الاعضاء بعد فساد الروح اقول ان اراد القائل بكلامه فى قوله وبهذا التعين ما ذكره المصنف فهو صحيح مطابق للواقع لان الاعضاء اذا انتظمت واجتمعت على النظم المتقن الموافق للنشاءة الاولى وكانت مقتضية لتعين النفس وتعلقها بها ثانيا كما تعلقت به اولا عند الولادة الجسمانية الا ان القائل لم يقل وبهذا التعين تكون معينة بل قال وبهذا التعين تتعين الاجزاء وهو تعين عائد الى نفسها الا انه تعين يرجع الى النفس **قال** وايضا من الذى جمع الاجزاء التى لا جامع لها الاصول طبيعية او قوة نفسانية تعلقت بمادة طبيعية هى كالاصل ثم تضيف الاجزاء الغذائية اليها بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء والجامع الاجزاء الغذائية للشخص انما يكون نفس المواد على حسب درجاتها ومقاماتها السابقة على صيرورتها نفسا كاملة وبالجملة النفس ابدا تعين البدن واجزاؤه لا البدن يعين النفس فى شئ من المراتب فما اشد سخافة قول من جعل المواد الاخيرة والقشور الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتدالية مما يدعو النفس الى التعلق بالبدن بالطبع **اقول** الجامع للاجزاء بعد تفرقها هى صور طبيعية اذا تفككت الاجزاء من الاعراض الحابسة لاجزاء الاجساد فى اماكن التفريق وتخلصت من الموانع اجتمعت فى قبره مستديرة وبيان هذا بالعبارة الظاهرة ان الاجساد الثانية اعنى التى خلقت من عناصر هورقليا هى الباقية وهى التى تعاد يوم القيمة وهى هذه الاجساد المحسوسة المرئية وهى ليس شئ منها من هذه العناصر وانما هى لما نزلت من الخزائن الى هذه الدار لحقتها اعراض وكثافات عارضة من هذه العناصر وليست بجزء من هذا الجسد وان لحقته منها كدورة وهذه الاعراض الكدرة الاجنبية هى المانعة للاجساد من التشبه بالمجردات فان اجساد اهل العصمة عم لما طهرت من هذه الاعراض الكثيفة كانت مشابهة للنفوس فيصل احدهم اذا شاء من المشرق الى المغرب فى لحظة وما بين المشرق والمغرب خطوة مؤمن فاذا مات الرجل من سائر الناس وتفرقت اعضاؤه او اكلته الوحوش او حيتان البحر كان جسده الاصلى متفرقا فى بطون الحيوانات ما دامت اجزاؤه ممازجة للاعراض الاجنبية لانها تحبسها عن التشبه بالمجردات والحيوانات تغتذى بتلك الاعراض ولا تغتذى بشئ من الاجساد الاصلية فاذا اضمحلت جميع الاجزاء العرضية وتخلصت الاصلية من الاعراض اجتمعت فى قبره اى فى الموضع الذى اخذت منه التربة ماثها الملك فى نطفتى ابويه وتكون فيه بعد ما كانت متفرقة مستديرة اى منتظمة على نظم صورته الطبيعية التى ظهر بها فى الوجود بان تجتمع اجزاء الرأس مرتبة كما هى فى الانسان وتحتها اجزاء الرقبة وتحتها اجزاء الصدر وتحتها اجزاء البطن وتحتها اجزاء الرجلين وانتظامها على الترتيب الطبيعى لعدم المانع والحاجب كما ارى الله تعالى نبيه ابراهيم عم كيفية احياء الموتى وتلك الصور الطبيعية الجامعة لتلك الاجزاء المتفرقة هى مجاورة بعضها البعض فى امكنة مبادى الوانها واوقاتها ومشاكلة بعضها البعض بامتزاج طبيعة واحدة فى كل متجاورين بها تتعاطف وبا تتلف بعضها ببعض وهذه الطبيعة الواحدة الجامعة لكل متجاورين قوة نفسانية ففى الاجزاء الجمادية قوة من نفس الجماد وفى الاجزاء المعدنية قوة من نفس المعدن وفى الاجزاء النباتية قوة من نفس النبات وفى الاجزاء الطبيعية قوة من نفس الفلك وفى اجزاء الصور كالاعراض والخطوط والمقادير قوة من نفس المثال وفى ذرات الهباء قوة من نفس الهباء وفى قطر الطبيعة قوة من نفس الطبيعة النورانية وفى الجواهر النفسانية قوة من ذات النفس وفى الرقائق الروحانية قوة من ذات الروح وفى المعانى العقلية قوة من ذات العقل فكل ممكن له نفس ونفسه هى وجهه من علته وقول المصنف او قوة نفسانية تعلقت بمادة طبيعية يصح فى بعض الاجزاء المجتمعة يريد به قوة من النفس الناطقة وهذه تجمع الجواهر النفسانية لا غير لان المراد بالقوة الجامعة طبيعة المجتمع وهى قوة بها يتحقق كونه مثل ثقل الحجر فانه ينزل به الى جهة السفل وخفة النار تصعد بها الى جهة العلو وليس المنزل للحجر والصاعد بالنار قوة من النفس وبيان ما ذكرنا ان اجزاء البدن تجتمع فى القبر بطبيعتها القريبة وينبت لحمه بالقوة النباتية حتى يكون كما كان فى الدنيا وكل ذلك قبل ان تلجه الروح وقبل ان تتصل به قوة نفسانية وبعد تمامه ينفخ اسرافيل فى الصور وتلجه النفس ولم يكن فى البدن شئ من قواها قبل ان تلجه وقوله ثم تضيف الاجزاء الغذائية اليها يعنى ان القوة النفسانية الجامعة تضيف

# فی بیان کیفیة انبعاث البدن عنها فی العالمین

الاجزاء الغذائیة الی المادیة الطبیعیة التی تعلقت بها تلک القوة والتحقیق ما تقدم هنالک وقوله بل التحقیق ان الحافظ للاجزاء والجامع للاجزاء الغذاء للشخص انما یکون نفس المواد علی حسب درجاتها ومقاماتها السابقة علی صیرورتها نفساً کاملة صحیح قوله ومقاماتها واما قوله السابقة علی صیرورتها نفساً کاملة فلیس بصحیح وقد قدمنا ان الاجزاء العنصریة لا تکون بنفسها نفساً ناطقة وان الحرکة الجوهریة هنا باطلة فانها لا تکون بنفس الجوهر من غیر صورته ولا بالصورة من غیر مدد جدید واذا لم یکن لها المدد وقبل ترقی بالحرکة الجوهریة فی اعلی مراتب نوعه بنسبة قابلیته للمدد والاجزاء العنصریة لا تکون جواهر ملکوتیة واما حافظ الاجزاء الغذائیة فهو النفس النباتیة لا غیر فافهم وقوله بالجملة النفس ابداً تعین البدن واجزاء البدن یعین النفس فی شیء من المراتب لیس بشیء بل قد اشرنا الی بعض الکلمات سابقاً ندل القاهم علی شیء من احوال النشأة الاولی وبها تعرف النشأة الاخری کالوح سبحانه الی هذا فی قوله ولقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون ومعنی ما ذکرنا ان فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام قال ان فی الجنة لشجرة تسمّی المزن فاذا اراد الله ان یخلق مؤمناً اقطر منها قطرة فلا تصیب بقلة ولا ثمرة اکل منها مؤمن او کافر الا اخرج الله تعالی من صلبه مؤمناً الخ اقول وهذه القطرة هی النطفة وهی النفس الانسانیة الناطقة فاذا اکل الرجل البقلة او الثمرة التی فی غیبها تلک النطفة من المزن تکونت من تلک الثمرة نطفة المنی ونطفة المزن فی غیبها فاذا انزلت نطفة المنی فی الرحم والتقت بها نطفة المراة کان من نطفة الرجل جزء ناری وجزء هوائی وکان من نطفة المراة جزءان مائیان ووضع الملک بین ما من الرجل وبین ما من المراة جزءا من تراب من الموضع الذی یدفن فیه اذا مات اجزاء باذن الله فی حیضها الذی یکون به غذاء فتکملت خمسة اجزاء طبیعیة ناری وهوائی وترابی ومائیان هی اربعة اجزاء طبیعیة فحمت المراة لزیادة الحرارة لاجل تعفین النطفتین فبکر الافلاک بکواکبها وطرح اشعتها وبحرارة الرحم من الحمی ومن الحرارة الغریزیة طبخت تلک الاجزاء وتعفنت ونمت وتلطفت فنشأت النفس النباتیة الموصلة للاجزاء الغذائیة الی المواد الطبیعیة العنصریة هذا والنفس الانسانیة فی ملابسها الاربعة کما تقدم فی غیب النطفتین فی النباتیة فاذا تمت الاربعة الاشهر وتمت خلقة الجسم کانت الولادة الجسمانیة وظهر لباس النفس الرابع اعنی النفس الحیوانیة الفلکیة من غیب المواد الجسمانیة لان تمام الالات مقتض لتنزلها کما ان الجدار اذا بنیت من الحجارة والطین الکثیفین کانت کثافته مقتضیة لظهور اشراق انوار الملکوت علیها فالنفس متعینة بقوابل طبیعتها والبدن ببلوغه نحوما سمعت معین لتعلق النفس الانسانیة وظهورها فیه بتوسط ظهور ملابسها کما تعین الجدار بواسطة کثافته تعلق نور الشمس به وظهوره علیه ولیس الامر کما توهمه المصنف ولا علی نحو ما اراده ذلک القائل وقول المصنف فما اشد سخافة قول من جعل مواد الاخرة والقشور الکثیفة الخارجة عن جهة الاعتدالیة تمایدعو النفس الی التعلق بالبدن بالطبع اقول علیه وکذا سخافة قول من انکر ذلک التعلق وهو یری ان الداعی الی تعلق نور الشمس بالجدار هو کثافته ولو کان لطیفاً کالهواء لما تعلق به الاشراق والسر فی تعلقها بالطبع هو انها مقداری بید رک ما فی صقعه من الملکوت بنفسه فاذا اراد ادراک ما هو خارج عن صقعه منحطاً عن الملکوت الذی هو مقامه لا یجده الا فی الاجسام لانها هی الجامعة للذوات ذوات الحدود والمقادیر التی هی هیئة مقادیرها فجذبتها نسبة المشاکلة بواسطة الملابس الاربعة الطبیعة النورانیة والهبائیة الجوهریة والصور المثالیة الشبحیة والحسیة الحیوانیة الفلکیة فکما لم تکن الشمس داعیة للجدار علی تبوله اشراقها وتعینه لها بل الجدار هو الداعی بکثافته لقبول اشراقها والمعین لذلک لم تکن النفس داعیة الی التالیف الکثیف والتعلق به بل ان التالیف الکثیف علی هیئة واستعداد بطبیعة التی خلق علیها کانت تلک الهیئة والاستعداد الطبیعیان مقتضیین لتعین النفس له وتعلقها به فافهم وتدبر لتظهر لک سخافة القول فی جانب من تکون **قال** وهذا القائل وامثاله من فضلاء الاعصار لفی غفلة عریضة عن احوال النفس ومقاماتها ودرجاتها وکیفیة انبعاث البدن عنها فی العالمین والفرق بین الانبعاثین ومن احکم هذه المقدمة وعلم تقدم النفس علی البدن لیعلم ان هذا القائل وامثاله عن تحقیق علم المعاد بعد بمراحل ولعل هذا القائل توهم ان البدن عند الموت بمنزلة خرابة عاش فیها رجل ایاما کانت معمورة فهاجر عنها مدة ثم اتفق له الرجوع الیها فاشتد اشتیاقه الیها لتذکر احواله السابقة ولذاتها الماضیة فیها فجعل یعتکف فیها ابداً مقصوراً علیها عن البلاد المعمورة والمساکن البهجة المتنزهة ومن ذاق المشرب الحکمی یعلم ان هذه الهوسات والخرافات لا یمکن فی الامور الطبیعیة **اقول** کیفیة انبعاث البدن عنها مثل کیفیة انبعاث العود الاخضر عن حبة الحنطة وظهورها من البدن کظهور حبة الحنطة من العود الاخضر فی السنبلة فان العود

نور الشمس علیه لانه لو کان الجدار لطیفاً کالهواء لما ظهر اشراق نور الشمس علیه فاذا تمت التسعة الاشهر کانت الولادة الدنیاویة وظهرت النفس الانسانیة بملابسها الا ان بلوغ الالات وقوة نضجها مقتض لظهور اشراق ع ع ع



الاخضر وان كان اصله الحبّة الا انّه قشرها وطبيعة الحبّة وحقيقتها كامنة في غيب العود الى ان تكمل الات الحبّة فاذا كملت الالات
وتم الاستعداد ظهر ما كان فيها بالقوة بالفعل وليس انا العود تتكوّن منه الحبّة او من لطيف العود بالحركة الجوهرية وانّما تتكوّن
الحبّة من طبيعة الحبّة الاصلية التي كانت سارية في العود فالعود ليست حقيقة من نفس الحبّة فكما انّ نور الشمس الواقع على الجدار
ليس من جرم الشمس وانّما هو ظهورها الذي هو صفة فعلية كذلك العود الاخضر ليس نفس الحبّة وانّما هو قشر الحبّة وظاهرها و
حامل طبيعتها وانبعاث البدن من النفس كانبعاث العود الاخضر من الحبّة وظهور النفس من البدن بعد كونها فيه كظهور
الحبّة بعد كونها من العود وقوله في العالمين والفرق بين الانبعاثين المراد بالعالمين عالم الدنيا وعالم الاخرة والفرق بين
انبعاث البدن عن النفس في الدّنيا وانبعاثه عنها في الاخرة امّا عندنا فلا فرق بين البدء والعود كما قال تعـ كما بدءكم تعودون
وامّا عنده فلانّه يذهب كما تقدّم انها اي النفس في اوّل نشأتها جوهر جسماني ثم يتدرّج شيئا فشيئا في الاشتداد وهذا
وامثاله من كلماته انها في النشاءة الاولى منبعثة عن البدن وفي النشاءة الاخرى بالعكس والحق ما قلنا بتساوي الانبعاث
في العالمين لقوله تعـ ولقد علمتم النشاءة الاولى فلولا تذكّرون فحيث حثّهم على الاستدلال على النشاءة الاخرى بالنشاءة
الاولى ولقوله تعـ كما بدءكم تعودون وايضا من نظر بدليل الحكمة عرف انّ الحال في النشأتين واحدة وقوله يعلم انّ هذا
القائل وامثاله من تحقيق المعاد بعدا بمراحل صحيح في الجملة اذا اراد به هذا النمط الذي ذكره الّا انه ايضا في اكثر اموره كذلك علم؟
والاصل في هذا انّ الباحث عن هذه الدقائق اذا كان جاريا في تحقيقه على طريقة صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله
لا يكاد ان يخرج عن سمت الطريق وان اتبع الاراء فلا يكاد يصيب شيئا من الحق انظر الى هذا الرجل اعني المصنف الفيلسوف
المتوغل المحقق فانّه لما كان استناد انظاره الى رايه والى ما يستحسنه من كلام الحكماء والصوفية ولم يسلك في هذه المسالك
الوعرة المظلمة بمصباح هداة الخلق الى الحق صلى الله عليهم اجمعين فلمّا يصيب الطريق الحق وقوله في تمثيل البدن بعد
الموت ويوم القيمة بخرابة عاش فيها رجل اياما كانت معمورة كما كانت الابدان في الدنيا معمورة فهاجرت النفس عنها
مدّة الدّنيا ثم اتفق لها يوم البعث الرجوع الى البدن الخراب فاشتدّ اشتياقها اليه لتذكر عمارته ولذاتها الماضية
فيه فجعلت تعتكف في البدن الخراب ابدا يعني مدّة بقائها في الاخرة فحبست ذاتها عليه وتركت البدن النوراني الاخروي
الذي لم يكن من نوع البدن الفاني ليس بصحيح لانّ البدن الدنيوي لم يكسره صانعه عزّ وجلّ الّا ليصوغه الصيغة التي
لا تحتمل الفساد كما قال ارسطوطاليس للرجل الدهري فانها لا رجعت الى خراب وانما رجعت الى منزل معمورة قد احكم عمارته فاء؟
صانعه العليم الحكيم القاهر القادر لانها انّما فارقته لخرابه في الدّنيا لسبب ما فيه من الاعراض الضعيفة والاغيار الكثيفة
فلمّا صفّاه وخلّصه منها صاغه لها على اكمل وجه تشهيه صيغة محكمة تصلح للبقاء لانها لا تحتمل الفساد لانّ هذا
البدن ليس من نوع الدّنيا وانّما هو من الاخرة فانزل في الدّنيا دار التكليف ليأخذ منها متاعا لذلك السفر الطويل فخرج
منها كما دخل فيها وليس فيما سمعت هوسا ولا خرافات وانّما هي امور طبيعية حقية **قال** وثالثها انه يلزم اعادة المعدوم
وقد علمت انه غير لازم والجيب في المشهور بانّ المادة باقية والاعضاء الاصلية باقية وهذا فاسد لانّ المادة مبهمة غاية
الابهام وحقيقة كل شئ وتعيّنه بصورته لا بمادته **اقول** الاشكال الثالث من الاشكال التي اوردها منكرو حشر كامر؟
الاجساد هو انهم قالوا انّ الاجساد من العناصر الاربعة وهي تبطل و تكون عدما ولو قيل باعادتها لزم اعادة المعدوم
وهو ممتنع لانّ من عدمت هويّته لا يصح الحكم عليه والّا لم يكن معدوما وايضا لو صحّ اعادة المعدوم صح اعادة مثله
ولو اعيد معه مثله لزم عدم التميز بينهما وهو ممتنع وايضا لو صح اعادة المعدوم بعينه صح اعادة الوقت الذي كان فيه في
الابتداء لانّه من مشخصاته ويكون وقت اعادته وقت ابتدائه واجاب مجوّزوا اعادة المعدوم عن الاوّل بان قولكم لا
يصح الحكم عليه متناقض لانّ قولكم لا يصحّ الحكم عليه ان كان غير صادق كان نقيضه وهو المعدوم يصحّ الحكم عليه صادقا
فيثبت المطلوب وان كان صادقا لزم صحة الحكم عليه لانّ قولكم لا يصحّ الحكم عليه بانّه لا يصحّ الحكم عليه وعن الثاني بانا
لا نسلم انّه لو صحّ اعادته بعينه لصحّ اعادته مع مثله وانّما يصدق ذلك لو امكن ان يكون له مثل من ... او من كل جهة و
لكنه ممتنع ولو سلّمناه فلزوم عدم التميز لم كان محالا بل لو كان بالنسبة الى عقولنا واذهاننا لم يكن محالا في نفس الامر عدم؟

## في بيان ثالث الاشكالات التي اوردها منكروا حشر الاجساد

اذ لا دليل على امتناعه وعن الثالث لا نم لزوم اعادة وقت الابتداء للاكتفاء في التعيين بوقت الاعادة كما لو كسرت خاتما
ثم صنعته كالاول فانك تكتفي بالوقت الثاني في التشخص وبالصورة الثانية مع فناء الاولى على ان الوقت لو اعيد لكان
في وقت فيكون للزمان زمان وقوله واجيب في المشهور الخ يعني ان قول المشهور ليس بصحيح لقوله واجيب لان البناء هنا للمفعول
للتحقير اجابوا بان المادة باقية والاعضاء باجزائها باقية فلم تكن معدومة لان الاعادة صدقها على موجود المادة الاولى
فلا تحتاج الى الجواب عن لزوم اعادة المعدوم قال المص وهذا يعني جواب المشهور فاسد لان المادة مبهمة غاية الابهام
فلا يتحقق بها من خصوص نفسها وانما التعين للشيء وحقيقته بصورته لا بمادته كما مر اقول ليس في كلامه رد لاعتراض
المنكرين وانما هو رد لجواب المشهور وبقي الاشكال على حالة لانه اذا رد جواب الاشكال قرر الاشكال لكنه لما اتى
بصورته وانها معادة دار كلامه بين امرين احدهما احتمال ارادة اعادة نفس الصورة الاولى وفي الدنيا وانها معدومة
فيكون معارضا للمنكرين بغير دليل وانها لم تعدم فيكون معارضا للمنكرين بعين ما عارض به المشهور للمنكرين ومعارضا
للمشهور بان المعاد انما هو الصورة لانها هي المشخصة المعينة لا المادة المبهمة وثانيهما احتمال ارادة معارضة المشهور
لم يتعرض لمعارضة المنكرين اصلا وانت خبير بانه ذكر سابقا ان المعاد من الانسان هو صورته اي ماهيته التي بها هو
لا بمادته بمعنى ان زيدا هو نفسه الناطقة مع ما انضم اليها من اي مادة كانت حتى لو اخذت مادة الحمار وصور منها
صورة زيد فهي المعاد يعني المادة التي تصور فيها صورة زيد يوم القيمة فتكون حقيقة العود انما هو لنفسه وصورته واما
مادته الدنياوية فانها فنيت واضمحلت وشبهة هؤلاء ان زيدا لو اكله عمرو واغتذى به حتى كان ما اكله من لحم زيد
جزء منه وحكمنا باعادة المادة الدنيوية لما امكن اعادة زيد وعمرو معا لانه اذا اعيد زيد نقص عمرو واذا اعيد عمرو
نقص زيد وقد دل الدليل على اعادتهما معا فيجب ان يكون المعاد غير المادة وهو الصورة والنفس لان النفس باقية لا تفنى
فالصورة تحفظها النفس في خيالها وهذه الشبهة عجزوا عن حلها لانهم انما يردون امرهم الى الله والى رسوله والى
اهل بيت رسوله ص بالقول واللفظ بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وانما في قلوبهم اعتمادهم على افهامهم فلذا كان منهم ما
سمعت ومثله لانهم اخذوا هذه العلوم من العامة وتتبع كتبهم الاصولية من الكلام والحكمة وتامل فيها يظهر لك صدق
قولي وفك الشبهة هو ان اجزاء بدن زيد الاصلية التي تتعلق بها نفسه في الدنيا والاخرة ليست من هذه الدنيا وانما
هي من عناصر هورقليا اهبطها الله تعالى عز وجل بحكمته الى هذه الدنيا التي هي دار التكليف فلحقتها من هذه الدار اعراض
غريبة اجنبية فاذا اكله عمرو اغتذى عمرو بالغريبة الاجنبية واما الاصلية فلا يغتذى بشيء منها ولا يستحيل منها غذاء
بوجه من الوجوه لانها ليست من هذا العالم فلو اكلها الف حيوان وحرقت مع ما تعلق بها من الاعراض الغريبة في الدنيا
بجميع النيران ما ذهب منها قدر ذرة وهي التي خلق منها اول مرة وهي الطينة التي تبقى في قبره مستديرة واضرب لك
مثلا لو انك اخذت مثقالا من الذهب ومزجته بمثقال من النحاس حتى كانا سبيكة ثم وضعها في النار ما شاء الله احترق
كل الاجزاء النحاسية ولم ينقص مثقال الذهب قدر ذرة وكذا لو بردت السبيكة بالمبرد حتى جعلتها سحالة والقيت السحالة
في الارض وبقيت في الارض مائة سنة ثم صفيت التراب لم تجد من النحاس شيئا ووجدت اجزاء الذهب تامة لم تنقص شيئا
فكذلك طينة زيد الاصلية فانها اذا اكله الحيوان فانما يغتذي بالاعراض الدنياوية التي نسميها بالجسد الاول لانه من هذه
الدنيا ومثال ما يريد المص من ان البدن بدن زيد الدنيوي اذا مات فني واضمحل ويوم القيمة انما زيد المعاد نفسه بصورته
في الدنيا ومادته نورانية من الاخرة لا مادته الدنيوية مثل ما اذا عملت صورة فرس من النحاس ثم كسرتها ثم عملت تلك الفرس
على تلك الصورة بعينها من الذهب فان المص يقول هذه الثانية هي الاولى بعينها وان اختلف مادتها والمستفاد من فحوى
كلام جعفر بن محمد الصادق ع ان الثانية ليست هي الاولى ولو انك عملتها من النحاس الذي هو مادتها في الحالة كانت
الثانية هي الاولى في ذاتها ويصدق عليها من جهة الصورة انها غير الاولى لان الصورة بعينها ذهبت واتيت بصورة مثلها
كما قال تعـ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب والمص يقول هذه الصورة الثانية هي بعينها الاولى
حفظتها القوة الخيالية الدائمة الباقية فاختر لنفسك ما يحلو وقوله لان المادة مبهمة غاية الابهام وحقيقة كل شيء

وحقيقة



# في بيان رابع الاشكال

حسام

وتعيّنه بصورته لابمادّته فيه انّ المادّة لوكانت بدون الصّورة كانت مبهمة بل كانت مجرّدة لانها ما تنزل الى عالم الا
الّا اذا اقترنت بها الصّورة ولكن ليست الانفعال المادة بطبيعتها عند تعلق الفعل بها الا انّها هي قابلية المادة للصّنع
وتعينها فالصّورة في الحقيقة صفة للمادّة وهيئة قبولها وحكاية مقتضى طبيعتها فالشئ له حقيقتان حقيقة من ربه
اي اثر فعل ربّه وهي المسمّاة بالوجود وبالفؤاد وبالنفس التي من عرفها عرف ربّه وبالمادّة وبالنّور اي نور الله الذي ينظر به نمخذ م
المؤمن المتوسّم اي المتفرّس كما دلّ عليه خبر الصّادق ع المتقدّم الذي هو انّ الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته
وهذه الحقيقة هي المخلوقة اوّلا وبالذّات وحقيقة من نفسه وهي المسمّاة بالمهيّة وهذه لايعرف بها ربّه لانها
انيّته وبالصورة وبصبغ الرحمة في كون المؤمن وبصبغ الغضب في كون الكافر وهي مخلوقة ثانيا وبالعرض والمادّة الموجودة في الانسان
كزيد حصة من النوع الانساني وهي مركّبة من مادّة وصورة نوعيين كحصة من الخشب تكون سريرا بالصّورة الشخصيّة كما تكون تلك
الحصة زيدا بالصّورة الشخصيّة فالحقيقة الثانية خلقت من نفس الحقيقة الاولى كما تفهم من خلقه فالخلق ان كنت تفهم فاذا
كانت مخلوقة من نفس المادّة كما ذكرناه سابقا كانت الصّورة التي يحشر فيها زيد لاتخلو فيها زيد لاتخلو اما ان تكون هي صورته
التي هو بها هو في الدّنيا فيجب ان تكون مخلوقة من مادّته التي في الدّنيا فلا تحشر في غيرها لانّ الصّورة صفتها وانفصالها والصّفة
لاتكون صفة لغير موصوفها والّا لم تكن صفة له وامّا ان تكون هي غيرها فان كانت من قالبها فهي مخلوقة من نفس المادّة التي
خلقت منها الاولى فهي غير الاولى ولكن لاتكون في غير قالبها ولا تحشر في غير مادّتها كما هو الواقع الكائن لانّ قالبها هو المادّة
التي خلقت الصّورة من نفسها وان كانت من غير قالبها لم تكن صورة زيد وقد تقدّم انّ المادّة بصورتها التي خلقت منها هي
المقتضية لتعلّق النفس بها لا العكس فكون المادّة مبهمة غاية الابهام لامعنى له الّا اذا اريد بالمادّة الهيولى هي المادّة الجنسيّة او
النّوعيّة لانّ الاصطلاح جرى على تسمية الاصل الصّالح لتعلق جميع الصور به هيولى وعلى ما تعلّقت به الصّورة مادّة لعدم
صلوحها لغير صورتها فلو اراد به الهيولى فهي مبهمة حتى تتعلق بها الصّورة فتتعيّن ولكن ليس ممّا نحن بصدده وفيما نحن بصدد
يراد بالمادّة ما تعلّقت به الصّورة وفي هذه الحال لاتصلح فان قال انها بعد الموت تخلع الصّورة حين كانت ترابا فتكون مبهمة
قلنا اذا خلعت صورتها الظاهرة لبست صورتها الطبيعيّة التي اشار اليها الصّادق ع بقوله تبقى طينته التي خلق منها في
قبره مستديرة وقد بيّنا فيما سبق معنى استدارتها فاشرب صافيا ودع عنك العيون الكدرة التي يفرغ بعضها في بعض **قال**
ورابعها انّ الاعادة لا لغرض عبث لايليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عن ذلك وان كان
عائدا الى العباد فهو اما ان كان ايلاما فهو غير لائق به وان كان ايصال لذّة فاللّذّات سيما الحسيّات انّما هي دفع الالام كما بيّنه الحكماء
والاطبّاء في كتبهم فيلزم ان يؤلمه اولا حتى يوصل اليه لذّة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضوا ثم يضع عليه
المراهم ليتلذّذ وقوم اجابوا عن هذا بانّ الله لايسئل عمّا يفعل وليس لاحد ان يعترض على مالك فيما يعمل في ملكه **اقول**
هذا الاعتراض الرّابع لمنكري حشر الاجساد واجاب قوم بانّ الله لايسئل عمّا يفعل ويرد على الاعتراض ما هو جواب كاف
ان كان يحصل غيره وهو انا نقول بموجبه انّ الاعادة لا لغرض عبث لايليق بالحكيم وانّ الغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا
يلزم منه احتياج الغنيّ عزّ وجلّ ويجب تنزيهه عن ذلك ولكنا نقول الاعادة لغرض يعود الى العباد وليس الغرض محض ايلام
خاصّة لانّ ذلك لايليق بالغني الحكيم الرؤف الرحيم بل الغرض امّا لذّة عظيمة جليلة يلزم منها ايلام قليل حقير بالنسبة الى
تلك اللّذة فانّ نفوس العقلاء تتحمّل تلك الالام المنقطعة لطلب اللّذة الدّائمة اذا كانت متوقفة على تلك الالام والحكماء
والعلماء والانبياء ع يامرون بها كالحجامة والفصد واسقاء الدّواء المرّ لطلب العافية وكالكيّ بالنار في المواضع التي تتوقف
السّلامة عليه مثل من نكحه الفار المخصوص وهو ما نقل المورّخون انّ في بعض الجزاير نوع من الفار اذا كان وقت هيجانه
للنكاح ورأى انسانا ضربه بقضيبه في اي موضع كان من جسده فان بادر ذلك الانسان الى موضع الضربة وكواه بالنار
سلم والابقي يظهر من ذلك الموضع كلّ يوم فار يتولد من لحمه حتى يفني جميع لحمه ويموت لا علاج له الا بالكيّ في الابتداء فهذا
يامره بالكيّ العاقل والعالم والجاهل والحكيم ويتلذذ نفسه بالم الكي المنقطع طلبا للسّلامة وكقطع العضو لمن لدغته
طبق وهي حيّة صفراء قصيرة نقلوا انّ السّلحفاة لها فرجان وللذكر منها ذكران وانّها تبيض مائة بيضة تنشو منها

وتشوه

# في تحقيق الجواب على وجه الحل

وتسعون بيضة عن سلاحف كامها وبيضة منها تنشق عن حية صفراء قصيرة ومن طبعها انها تغيب في الارض في كل اسبوع ستة ايام وتخرج على وجه الارض في اليوم السابع فمن لدغته لا علاج له عن الموت الآن يبادر ويقطع العضو الذي لدغته فيه والاهلاك فهو يبادر الى قطع يده مثلا ويطلبه ويلتذ بالم القطع طلبا للحيوة والام التكليف والموت والبعث واهوال يوم القيمة من هذا القبيل اكثرها واما ان تكون تلك الالام كفارة لذنوبه انما الموجبة لدخول النار في العذاب الدائم لانه لازم من لوازم الذنوب ولما الرفع درجة المتالم فان عند الله درجات من النعيم يوم القيمة لا تنال الا بالمكاره وان لم تكن عن ذنوب انما تكون لشدة التخليص وتطهير الطاهر زيادة لبياضه ونضارته وكل هذا الاخير بالاول واما بمقتضى العدل فانه تعم خلقهم للسعادة التي هي مقتضى الفضل اذ اسلك طريق السعادة واتيها من بابها وهو ما امر به الشارع ع ودل عليه ومن لم يسلك الطريق كما هدى اليه وقع في الهلكة التي هي مقتضى العدل ولم يخلقهم لذلك اولا وبالذات وانما خلقهم كما خلقهم للسعادة اولا وبالذات وانما خلقهم للشقاوة ثانيا وبالعرض ومثال الحالين مثال رجل اعمى اخذ بيده الهداية رجل مبصر والاعمى يعلم على جهة القطع ان المبصر صادق وامين ناصح لا يغش ولا يجهل لا يغفل كل ذلك علم الاعمى على جهة القطع واليقين بتفهيم المبصر وتعليمه فاخذ بيد الاعمى يسير به في الطريق فمرا على بئر عميق في الطريق وكان بمرئى من قوم عند البئر فلما قربا من البئر جذبه المبصر عن البئر قال امامك بئر عميق من وقع فيه هلك فمل معي لئلا تقع في البئر فتهلك فاي تقصير من المبصر واي عذر للاعمى ليقال انه كان سببا لانفه نفس الاعمى لانا لاعمى طلب من المبصر الناصح الامين العالم بمنافع الاعمى ومضاره وقد تيقن الاعمى بذلك كله فلذلك طلب من المبصران يدل على اهله ويوصله اليهم لينقلب الى اهله مسرورا كما اوصل شخصا اخر الى اهله مسرورا فاعتبروا يا اولى الابصار وقولهم ان اللذات سيما الحسية انما هي دفع الغلط منهم فان العلماء والاطباء انما نبهوا على لذات الدنيا انها دفع الالام ولانها منقطعة مع ان فيه كلاما فان الالام المشار اليها بان لذات الدنيا دفع لها لم تحصل للانسان الا لفقد اللذات لانها سابقة فان فقدت اللذة التي انما خلق عليها وبها تالم فيتجدد العطية الذاهبة باعادتها فيندفع الالم فاللذة سابقة والالم طار لفقدانها وانما لم تجعل اللذات في الدنيا قارة لانها اي الدنيا ليست دار قرار ولو قرت لذاتها لركنت النفوس اليها فاعاقهم على ما فيه نجاتهم وايصالهم الى اللذات التي لا تحيط الاوهام بجلالتها وشرفها يكون لذات الدنيا غير باقية لاهلها وليست هي دفعا للالام سابقة عليها وقولهم فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضوا ثم يضع عليه المراهم ليتلذذ ليس بصحيح لان تمثيلهم غير مطابق وانما المثال المطابق كما مثلنا ان ينطبق اذا لدغته في تلك العضو فان الحكيم الماهر الطالب لسلامة الملدوغ يليق به ان يقطع العضو ثم يضع عليه المراهم ليلتذ بالسلامة ويرد على جواب القوم المجيبين بانه تعم لا يسئل عما يفعل ولكنه انما لا يسئل عما يفعل لانه تعم عليم لا يجهل حكيم لا يلهو وذاكر لا يسهو ونحن لا نسئله عن فعله ولكنه اجرى حكمته في جميع افعاله انه يبين لهم حكم الصنع واتقانه ليعرفوه باثار صنعه المحكم المتقن فنحن لا نسئله لم فعلت كذا ولكن بعضنا يسئل بعضا عن سر مصنوعاته التي تعرف لنا بها ونسئله ان يفتح لنا باب الفهم ويفجر لنا ينبوع الحكمة والعلم كما سئل نبينا محمد صلى الله عليه وآله ربه فقال اللهم ارني الاشياء كما هي وقال رب زدني علما وقال ص اللهم زدني فيك تحيرا وكما سئل ابراهيم الخليل على محمد وآله وعليه الصلوة والسلم ربه فقال رب ارني كيف تحيي الموتى ولنا بهم عليهم السلم اسوة وليس تفهيمنا لما اراد منا فهمه من اياته واسرار صنايعه اعتراضا عليه فجوابهم ليس في محله ولكن الواجب على من جهل ان يسئل ولا يستنكف من السؤال ممن يطلب العلم وهو يسمع قوله تعم وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قال** وتحقيق الجواب على وجه الحل انه قد ثبت في مباحث الغايات ان لكل فعل وحركة غاية ذاتية وان لكل عامل جزاء لا زما ولكل امرء ما نوى جزاء بما كانوا يكسبون واله الدنيا والاخرة واحد لا شريك له ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس فعله الخاص الا الرحمة والعناية وايضا لكل حق الى مستحقه وانما المثوبات والعقوبات نتايج وثمرات لفعل الحسنات والسيئات ولذات الاخرة سواء كانت عقلية او حسية ليست كلذات الدنيا امور باطلة كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء بل لذات حقيقية واصلة الى جوهر النفس كما علمنا **اقول** قوله على وجه الحل يعني حل الاشكال وهو كما قال عند القائلين بقوله من انه تعم فاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير لا نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم او انه

فلما احس الاعمى بالحاضرين عند البئر وانهم سمعوا كلام المبصر له انفعت نفسه ان يكون تابعا لغيره فاخذ يده من يد المبصر فوقع في البئر فهلك ٤٤ ٤

فاعل



# في تحقيق الجواب على وجه آخر والحلّ

فاعل بالرّضا وهو الّذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببًا لوجود الاشياء ونفس معلوميّة الاشياء له نفس
وجودها عنه بلا اختلاف واضافة عالميته بالاشياء هي بعينه اضافة فاعليته بها بلا تفاوت مبدء او معادا فالعناية على هذه
يكون فعله تابعًا لعلمه بوجه الخير في الفعل وان كان لا اخير فيه في نفس الامر وذلك العلم كاف في صدور الفعل من غير قصد زائد
على العلم ويكون الفعل بالطبيعة او بالقسر والايجاب من غير اختيار لانّ الفعل اذا كان تابعا للعلم بوجه الخير في الفعل لا نفس
الامر قد يكون بمصلحة الفاعل وان كان فيه فساد المفعول وبالعكس لعدم اشتراط الخير في نفس الامر وبالايجاب من غير اختيار
لعدم القصد الزائد على العلم والفعل بالرّضا ما يكون علم الفاعل بذاته الذى هو عين ذاته سببًا لوجود مفعوله ويلزم
على هذا انّ العلم سبب تام لوجود الاشياء واحاطته بها على السّواء فلا يكون معلوم ليس بموجود فالّذى اثبته المصـ
في مباحث الغايات مبنىّ على كون الفاعل فاعلا بالعناية او بالرّضا وانّ الاشياء تجرى الى غاياتها بمقتضى ذواتها وكل
الحركات والافعال لا انّ لها معانيا يوصل كلّ منهما الى غايته وانه جعل لكلّ شئ حدّا محدودا وامدا ممدودا واللّازم
ممّا ذكره المصـ انّه تعـ لم يحشر الخلق للجزاء وانّما الاشياء تصير اليها اقتضته ذواتها من الغايات وليس ذلك بصنع صانع
ولا بتقدير مقدّر وح يكون جوابه مقرّرا لنوع الاشكال لا انّه رادّ له اذ معنى كلام المعترض انّ اعادة الاجساد عبث لعدم
الفائدة وكلام المصـ معناه انّ للاشياء غايات ذاتية فكلّ شئ يطلب غايته فيكون جوابه وان كان شئ ينافى الحكمة من وقع ٤
الفاعل الّا انّ الاشياء تصير بطبايعها الى غاياتها من الثواب والعقاب والطّبيعة لا تغلط فاذا سلم المعترض سير الاشياء
بطبايعها الى غاياتها لا يلزم ان يكون ذلك بفعل فاعل ولا انّ ذلك اعادة لانّها اذا ذهبت لو كانت سائرة بطبايعها لم
ترجع الى عود لانّ رجوعها الى عود خلاف ذهابها بطبايعها وفنائها فى الدّنيا ان كان بطبيعتها فهو سير الى غايتها
وان كان عن قسر على خلاف طبيعتها فما المانع منه فى العود ان يكون كذلك فكلّ هذه الفروض وما اشبهها تنافى
الصّنع بالعناية كما سمعت من معنى فعل الفاعل بالعناية وقوله وان لكلّ عمل جزاء لازما ان اريد به انّ الجزاء لازم لانّه غاية
ذاتية للعمل كان من الاول اعنى سير الاشياء بطبايعها الى غاياتها وان اريد انّه لازم فى الحكمة على الفاعل المعيد فحق ولكنّه
ينافى كون الصّنع بالعناية وقوله صـ ولكلّ امرء ما نوى وقوله تعـ جزاء بما كانوا يعملون مناف لكون الصنع بالعناية وكل
هذا غير مطابق لحلّ الاشكال واين هذه المعانى من مراد المعترض بل ربّما تكون مقرّرة للاعتراض كما مرّ لانّ المعترض
يقرّر انّ العود مناف لفعل الحكيم والمصـ يقرّر انّه يفعل بالعناية بان يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير فى الفعل لا فى
نفس الامر حتّى لو كان الخير فى الفعل بان يتشفّى المالك من عنده وان كان فيه هلاك عبده فكيف يكون هذا جوابا لمن
يقول بانّ هذا الفعل من المالك اذا لم يكن فيه نفع العبد ما حسن من المالك لانّه عبث او نقص او كيف يكون جوابه
انّ فعل المالك له غاية ذاتية يعنى طبيعيّة يستقرّ عليها ويؤول اليها قوله واٰله الدنيا والاخرة واحد لا شريك له و
لن تجد لسنّة الله تبديلا يشير به الى ان فعله تعـ على نمط واحد لا يختلف فى الدّنيا والاخرة ويستشهد به على ما ذكرناه سابقا
ويذكر ولو اراد انّ لكلّ شئ غاية ذاتية وانّ الله تعـ يجرى فعله فى الاشياء على قوابلها الا انّه هو اعطى كلّ ذى حقّ حقّه
لكان صحيحا وان لم يكن جوابا للاعتراض واما الاستشهاد بالاية والحديث فهو موقوف على تسليم الخصم لخصمه حكم احدى
النّشأتين ليسوّى بينهما بدليل الاية ونحن لا نسلّم للمصـ انّ الفاعل عز بالعناية لما سمعت ممّا يلزم من ذلك من المفاسد
والمصـ لا يسلّم لنا انّ الفاعل فاعل بالقصد لظنّه انا نريد به التفات الفاعل وتوجّهه الى المفعول لايجاده فيلزم تغيّر احوال
القديم الموجبة للحدوث لانّ من اختلف احواله كان حادث وهو الذى فهم من قصد الحقّ تعـ وهو كما
قال فى حقّ القائلين بانّه فاعل بالقصد لانّهم لا يفهمون من معناه الا توجّه الفاعل الى ايجاد المفعول والتفاته اليه ولا شكّ
انّه على المعنى يلزم منه كلّ ما قاله المصـ وزيادة ولكنّا نقول انّه تعـ فاعل بالقصد ولا نريد بالقصد الى المشيّة والارادة فى
لا نريد بالمشيّة والارادة الّا الفعل والايجاد لا غير ذلك لانا نعتقد انه ليس لله مشية وارادة الّا الفعل لا غير ذلك كما
هو دين موالينا محمّد واهل بيته الطّاهرين صـ روى الصّدوق فى كتاب التوحيد بسنده الى الرّضا عـ قال المشيّة والارادة
من صفات الافعال فمن زعم انّ الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحّد الخ وقد اجمعوا على انّه ليس لله مشيّة ولا ارادة الّا



# فی تحقیق البخواء علی وجه المجمل

فعلم وانّ العلم غیر الارادة تقول افعل ذلک ان شآء الله ولا تقول ان علم الله ویکون مرادنا الله سبحانه فاعل بالقصد انّه
یشآء الشیء ای یفعله لانّ الشیء لم یکن مذکورًا الا بالایجاد قبل المشیّة وان کان مذکورًا فی العلم ولذلک قال الرّضا علیه السلام لیونس
ابن عبد الرحمن تعلم ما المشیّة قال لا قال المشیّة هی الذکر الاوّل تعلم ما الارادة قال لا قال العزیمة علی ما یشاء انّه
ولا نرید بالقصد انّه عم اذا اراد محلّ شیء توجّه الیه والتفت نحوه کما هو الحال الحوادث فی مقاصدهم لانّه عم لا یعزب عنه
شیء ولا یتجدّد عنده حال لم یکن له باحداث ما احدث ولا غاب شیء عن مکانه ووقته عنده اذا اراد احداث اثر عند نفس
الشیء وعند غیره اوجده فی وقت وجوده ومکان حدوده وهذه الارادة هی احداث اثر من غیر تصوّر مغایرة بین الارادة
والاحداث لا فی الوجود ولا فی المفهوم والارادة الّتی مفهومها ومعناها غیر الفعل والاحداث فالله سبحانه بریء منها ومنزّه
عنها فی مرتبة الذّات وفی مرتبة الصّفات وفی مرتبة الاسماء وفی مرتبة الافعال ونرید بازاء فی قولنا اذا اراد امرًا ان یقول له کن
فیکون وقت تعلّق الفعل بالمفعول وهو وقت ایجاد المفعول وتکوینه وقوله له کن هو عین فعله وصنعه له فظهر وجوده ای
مادته بکن ومهیته ای صورته بیکون لان یکون صورة القبول وهو سبحانه لم یکن فاقدًا قبل الخلق لشیء ولا واجد الشیء بعد
الخلق لم یکن واجدًا له قبل الخلق بل حاله فی کلّ شیء حال واحد لا یحتمل الزیادة والنقصان وعلمه سبحانه بالاشیاء علی اقسام
اعلاه علمه بها عین ایجاده لها وله تعالی علم بوجوداتها هو نفس تلک الوجودات وله علم بماهیاتها هو نفس المهیات وله علم ثالثها
باحوالها هو نفس تلک الاحوال وله علم بوجوهها ووجوه صفاتها هو نفس تلک الوجوه وهی العلل القائمة فی الکتب الالهیة
وله علم باشباحها واشباح اشباحها وهی العلوم الانطباعیة وهی نفس تلک الاشباح فلا یعزب عنه علم شیء وهو بکل
شیء علیم فذاته سبحانه علم بحت ولا معلوم فکان فی الازل عالمًا بها فی الحدوث فی اماکنها واوقاتها وایّاک ان تقول انه عم عالم
بها فی الازل لانها لیست فی الازل وانّما هو سبحانه عالم فی الازل بها فی الامکان فی اماکنها واوقاتها فلا یفقد شیئًا منها
فی ملکه ولا یجد شیئًا منها فی ذاته وکما لم یفقد شیئًا منها فی ملکه لا یفقد شیئًا ممّا یناط بها فی ملکه من علم او ذکر او نسبة
او امکان وکما لا یجد شیئًا منها فی ذاته لا یجد شیئًا ممّا یناط بها من علم او ذکر او نسبة او امکان لانّ ذاته المقدّسة تقدّست
عن الحوادث وعمّا ینسب الی الحوادث وعلمه بها اشراقی لا یعزب عنه شیء فی الارض ولا فی السّماء وکیف لا یعلم کلّ شیء منها
وکلّ شیء انّما هو شیء بفعله الا یعلم من خلق وهو قول امیر المؤمنین عم فی خطبة یوم الغدیر والجمعة کما رواه الشیخ فی المصباح
المتهجّد وهو قوله عم هو منشئ الشیء حین لا شیء اذ کان الشیء من مشیته الخ وانّما ذکرت هذا الکلام استطرادًا للمعنی
المراد الحق من العنایة لا المراد المص من العنایة حیث فسّرها هو واتباعه بکون الفعل تابعًا للعلم بوجه الخیر لا بنفس الامر و
ذلک العلم بوجه الخیر کاف لصدور الشیء عنه من غیر قصد زائد علی العلم فانّه یعنی بهذا العلم الازلی وانّه هو المتعلّق
بالاشیاء وان اختلفوا فی معنی التعلّق وقوله وایصال کلّ حقّ الی مستحقه یرید کون الشیء مستحقًا لما علمه بالعلم الازلی
الّذی هو ذاته سبحانه انّه حقّ لذلک الشیء وهذا المعنی هو ما فهموه من معنی العنایة وهو المطابق لافهامهم وامّا المطابق
لما فی نفس الامر هو انّ الاستحقاق بمقتضی قابلیّة الشیء لفعل الفاعل الّذی هو علم الله الاشراقی بایجاد الشیء وبما یقتضیه
بقابلیة الایجاد لکن المص لا یقول بهذا وقوله وانّما المثوبات والعقوبات نتایج وثمرات لفعل الحسنات والسّیئات
اذا ارید من کونها نتایج انّ الاعمال صور المثوبات والعقوبات علی نحو ما اشرنا الیه سابقًا الا انها صور خیالیة للعاملین کما
هو رأی المص تبعًا لمنکری المعاد الجسمانی الّتی لکن قولهم قول منکری المعاد الجسمانی وقد تواتر من الخاصة والعامة معنی انّ رسول الله صلی الله علیه
لیلة المعراج دخل الجنّة والنّار فرای ما فیهما من انواع النّعیم وانواع العذاب الالیم واخبر بذلک وهو الصّادق النّاطق
عن الله سبحانه فکونها نتایج وثمرات للاعمال انّما هو علی نحو ما مثلنا من الفواکه فی السّوق کما تقدّم فانها تصوّر بصورة
العمل کما تصوّر الفاکهة الّتی فی السّوق بصورة ملکیتک اذا ادّیت ثمنها وقوله ولذّات الاخرة سواء کانت عقلیة او حسیّة
لیست کلذّات الدّنیا امورًا باطلة کسراب بقیعة یحسبه الظّمان ماء لیس بمستقیم علی ما ینبغی وان کان ملائمًا فی الظّ
لانّ قوله انّ لذّات الدّنیا امور باطلة لیس بصحیح لانّ لذّات الدّنیا امور صحیحة ونعم جلیلة متّع الله عج بها عباده فی الدّنیا
لیشکروا نعمه ولتکون دلیلا علی لذّات الاخرة ولیختبر بها المکلّفین واسبابًا لدوام النّظام کما فی لذّة النّکاح والطّعام

والشراب

والشراب هي من نعم الله الجليلة والاية الجميلة نعم هي بالنسبة الى لذات الاخرة حقيرة قليلة لانها منغصة وضعيفة
فان نسبتها الى لذات الاخرة جزء من اربعة الاف جزء وتسعمائة جزء لان نسبتها الى لذات البرزخ نسبة الواحد الى
السبعين ونسبة لذات البرزخ الى لذات الاخرة نسبة الواحد الى السبعين والحاصل هو نسبة لذات الدنيا الى لذات
الاخرة وكون لذات الدنيا كسراب بقيعة انما هو باعتبار نقيضها وقلتها لا انها باطلة كما توهم من قال انها دفع الالم
قوله بل لذات حقيقية واصلة الى جوهر النفس كما علمت صحيح انها لذات حقيقية ولكنها لا يصل الى جوهر النفس منها الا
اللذات النفسانية خاصة اذ العقلية تصل الى العقل والجسمانية تصل الى الجسم **قال** وخامسها انه اذا صار
انسان معين غذا بتمامه لانسان اخر فالمحشور لا يكون الا احدهما ثم لو فرض الاكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب
المؤمن او تنعيم الكافر او كان الاكل كافرا معذبا والماكول مؤمنا منعما مع كونهما جسما واحدا والجواب الحق يعلم بسند سر
ما اسلفناه ولبعض الناس كلمات عجيبة في هذا المقام حرام على كل عاقل طالب الاشتغال بامثالها بعد عدم الاستبصار
بانوار الايمان عن مجرد التقليد لصاحب الشريعة والاكتفاء بدين العجايز الذي فيه ضرب من النجاة **اقول** خامس
الاعتراضات انه لو اكل شخصا حتى كان الماكول غذاء للاكل وجزء من بدنه فالمحشور لا يكون الا احدهما والجواب على قولهم شخص ع
انهما يحشران معا والجزء الذي كان غذاء هو الاصلي من الماكول وفاضل من الاكل فرده الى الماكول لانه اصله اولى من
رده الى الاكل لانه فاضل فيه لان الاكل كان شخصا تاما قبل الاكل فيعاد باصله من دون ما عرض له فيعادا معا وعلى قولنا
كما مر ان الشخص بحقيقته وطينته الاصلية نزل بتمامه من عالم هورقليا وهو عالم البرزخ الذي فيه جنان الدنيا ونيران
الدنيا وفيه جنة ابينا ادم ع وجميع من كان من ذرية ادم ع فجسده خلق من عناصر هذا العالم اعني عالم هورقليا وعالم
البرزخ فلما نزل الى هذه الدنيا لحقته لاعراض عرضت له من دار الدنيا وبها كانت الاجساد كثيفة وثقيلة ومحجوبة فاذا اكله
شخص اخر اغتذى الاكل بتلك العوارض لان الاجزاء الاصلية هي الشخص الماكول وهذه العوارض في الاصلية كالوسخ في
الثوب فان الثوب اذا لحقه الوسخ وغسل رجع الى اصله من غير ان يذهب منه شئ وانما ذهب الوسخ العارض والاجزاء
الاصلية لا يتسلط عليها المعدة ولا تهضمها القوة الهاضمة بل لو حرق في النار هذه الدنيا الف مرة لم تحرق منها ذرة و
لم تتسلط عليها النار فلم يكن شيئا من الماكول جزءا من الاكل فهما يعادان معا وقول المعترض ثم لو فرض الاكل كافرا والماكول
مؤمنا يلزم اما تعذيب المؤمن او تنعيم الكافر جوابه لو لم نقل بما سمعت لانا اذا قلنا به بطل اصل كلامه فيبطل تفريعه عليه
نقول ان الله سبحانه اشار الى هذا ونحوه بقوله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويخرج كل ماء للمؤمن من الكافر و
يحشرهما اليه جميعا ومثله اشار بل صرح في كتابه في الرد على من انكر الحشر متمسكا بانهم يكونون ترابا من جملة الارض فقالوا ءاذا
كنا ترابا ذلك رجع بعيد فقال في جوابهم ورد كلامهم قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ فيعذب الكافر وينعم
المؤمن لانه يفرق بينهما فلا يلحق المؤمن شئ من التعذيب اذ لم يبق في الكافر المعذب منه شئ ولا يلحق الكافر شئ من التنعيم كك الكافر ع
لانهما لم يكونا جسما واحدا بل جسمين وقول المص والحق يعلم الخ يشير به ما تقدم من ان كل شئ يسير بها الى غايته وقوله
والاكتفاء بدين العجايز فيه ضرب من النجاة صحيح في حق دين العجايز وبالنسبة وان بدينهن ولم يكن قال بان المعاد انما هو
الشخص بصورته لا بمادته وان كلمات البعض التي يعجب منها وان كانت قشرية وهم اصحاب الكلام احسن استقامة من كلماته
لانهم قلدوا صاحب الشريعة ع وهو قلد الحكماء لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** وسادسها ان جرم الارض مقدار ممسوح
بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه فلا يفي جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية والجواب كما علمت من الاصول ثم بعد التسليم
ما ذكره ان الهيولى قوة قابلة لامقدارها في ذاتها ويمكن لها مقادير وانقسامات غير متناهية واعداد كذلك ولو متعاقبة وزمان
الاخرة ليس كزمان الدنيا فان يوما واحدا منها كخمسين الف سنة من ايام الدنيا وان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة
وانما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدت والقت ما فيها وتخلت واذنت لربها وحقت وهي تسع الابدان كلها كما دل عليه قوله تع
قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم في جواب من قال اءنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون **اقول** هذا
الاعتراض السادس لمنكري حشر الاجساد وهو ان جرم الارض وهو مجموع كونها مقدار محصور ممسوح بالفراسخ والاميال ولا


مثل

## رسائل الاعتراضات المنكرين حشر الاجساد

شك في كونها محصورة وعدد النفوس غير متناهية وهي ان كانت لا تزاحم بينها الآن لكل نفس ابدا نا فيكون الابدان غير متناهية
فلا يفي جرمها المتناهي بالابدان الغير المتناهية وجواب اعتراضهم هذا ان النفوس المحشورة متناهية وذوات الابدان متناهية والارض
اعظم منها واوسع وانما يحشرون في صعيد واحد فيها كيف قد اخبر الله سبحانه في كتابه في قوله لخلق السموات والارض اكبر من خلق
الناس وليس المراد بذلك المجموع بل كل واحد اكبر من خلق الناس على ان احوال الآخرة ليست كاحوال الدنيا لان الابدان معها
الاعراض وكثفتها الغرائب فعظم بينها التزاحم بخلاف الآخرة فان الابدان بعد تصفيتها ومفارقتها للاعراض والغرائب كانت
كالمجردات مع ما هي عليه من الثقل والصحة والتجزي حقيقة لطيفة جامعة لصفتي المادي والمجرد فلا تزاحم بينها كما كان بينهما في الدنيا
اذ الموجب للتزاحم بينها الذنوب التي هي الغرائب وقد قدمنا بعض الاشارة الى ذلك ونحن لا نريد بهذا انها ليست باجسام مادية
بل هي اجسام مادية مؤلفة مركبة من الطبائع الاربعة الا انها من طبائع وعناصر غير هذه الطبائع والعناصر الدنيوية وهي الآن والعناصر الاربعة
في الدنيا لكن الآن انها امتزجها عناصر هذه الدنيا وطبائعها فلما تخلصت منها في القبور خرجت صافية نقية فهي مع جمعيتها لا تزاحم
فيها بمعنى ان الجسم الواحد منها اذا شاء ملأ البيت واذا شاء مر من سم الخياط فهي كاجسام الملائكة حال تجسدها وقول المص
والجواب كما علمت من الاصول تشير به الى ما ذكره في الاصول السبعة المتقدمة من ان اجساد الآخرة نورانية ليست هي التي في الدنيا
وانما هي من باب النيات والاعتقادات لانها في الاصل صور خيالية اشتدت وقويت وترقت بالحركة الجوهرية حتى كانت ملكات
نفسانية والنفوس على مقتضى معنى كلامه وان كانت غير متناهية الا انها لكونها منخلعة عن الصفات الجسمانية لا يقع فيها
تزاحم اذ التزاحم من صفات الاجسام المادية ولوازمها اقول وقد تقدم على نقض كلامه كله وان الجنة وما فيها من القصور و
الحور والولدان ليست امورا عقلية كما يشير اليه كلامه بل هي حسية في عالم الزمان والمكان والاجسام الدهرية محضة بدليل حسية
بقائها فانها جسمانية زمانية نعم لما كان تركيب تلك الاجسام بعد كمال تخليصها وصفائها من العوارض والغرائب تركيب بقاء
ودوام اتحدت مجرداتها بمادياتها ودهرها بزمانها كما هو مقتضى ما يستحق البقاء باتحاده فلكون اجزاء المتباينة في الصورة متحدة
في الكنه ظهرت فيها طبيعة الحقيقة بامداد الوحدة الحقية سبحان المنعم المتفضل وقوله ثم بعد تسليم ما ذكره ان الهيولى قوة قابلة الوحدة
لا مقدار ولا تعداد لها في ذاتها ويمكن لها مقادير وانقسامات غير متناهية واعداد كذلك ولو متعاقبة يشير به الى انه كما ان
النفوس غير متناهية وابدانها تبعا لها كذلك اي غير متناهية كذلك الهيولى يعني بها اصل الاجسام قبل تعلق الصورة بها فانها قوة
قابلة ويعني بهذا ان اصل الاجسام قوة نفسانية بناء على اصوله لا مقدار لها في ذاتها لانها كالماء الذائب الا انها يمكن لها مقادير
وانقسامات غير متناهية لانها تقبل كل صورة ولهذا يعبر عنها بالماء ولها ايضا اعداد غير متناهية باعتبار ما يمكن لها من
الصور ولو متعاقبة يريد ان الارض باعتبار كونها هيولى تكون لذاتها غير متناهية فبهذا اللحاظ تسع الابدان كلها وفيه على
ما يفهم من اشارته ان هيولى الارض تحشر يوم القيمة ليصح انها تكون غير متناهية فيكون نقضا للاعراض مع انه لا يرى اعادة
المواد وانما تعاد الصورة لكنه لو قرر هنا اعادة الارض بخصوص الصورة لكان المعترض يغلب عليه ويقول ان الصورة
متناهية فلا يسع المتناهي فذكر الهيولى اما لخوف الالزام في الحجة او مجاراة للمعترض لان المعترض انما يعترض بالاجسام المادية غير المتناهي
ولا ينتسب النورانية المجردة كما يقول المص لانه لا يذكر ما يذهب اليه المص اذ هو قائل باعادة النفوس فان الفلاسفة وجمع
من المسلمين والنصارى قائلون ان المعاد ليس الا للنفس الناطقة نقله في المفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازي وهذه
الاعتراضات من هؤلاء ونحوى كلام المص وصرح بان المعاد هو النفس والصورة واما المواد فانها فانية بائرة لا تعود و
انما الانسان بصورته ونفسه لا بمادته وبعد هذا بلا فصل حكم بان المحشور صورة الارض والصورة متناهية ولكن لا تسعه
المراد للمعارض الا بالهيولى والهيولى هي المواد قبل تعلق الصور بها وقوله وزمان الآخرة ليس كزمان الدنيا وانما قال وزمان الآخرة
مع ان كل ما فيها من عالم الملكوت عنده وليس فيها شيء من عالم الملك وعالم الملكوت وقته الدهر لا الزمان لانه يرى ان كل ما
سوى الله عز وجل من جميع الخلق في الزمان لم يتقدم على الله سبحانه وينبغي على قوله تساوي وقت النشأتين لان الزمان المعروف
ظرف عنده لجميع عالم الغيب والشهادة وقوله فان يوما واحدا منها كخمسين الف سنة يعني في ايام الآخرة فاذا كان زمانها
في هذا المقدار تكون ارضها بنسبة زمانها فتسع جميع الابدان واعلم ان الروايات مختلفة في مقدار اوقات الآخرة ففي

الكتاب وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون وفيه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وفيه في يوم كان مقداره
خمسين الف سنة فاصبر صبراً جميلاً وورد عنهم ع الجمع بين الايتين ان في القيمة او على الصراط خمسين موقفاً يقف الناس
في كل موقف الف سنة وفي بعض الروايات لم اقف على سندها من طرقنا ان السنة من سني الاخرة ثمانون شهراً في كل شهر
ثمانون جمعة كل جمعة ثمانون ساعة كل ساعة كالف سنة مما تعدون وعن النبي ص لا يخرج احد من النار حتى يمكث فيها احقاباً والحقب بضع
وستون سنة والسنة ثلثمائة وستون يوماً كل يوم كالف سنة مما تعدون فلا احد ان يخرج من النار
ويريد المص انه كما ان زمان الاخرة واسع طويل ليس كزمان الدنيا في القصر والضيق كذلك مكان الاخرة يكون واسعاً طويلاً
عريضاً ليس كمكان الدنيا وقوله وان هذه الارض ليست محشورة على هذه الصفة وانما المحشور صورة هذه الارض
اذا مدت والقت ما فيها وتخلت واذنت لربها وحقت صرح فيه بمذهبه وهو ان المادة الدنياوية مضمحلة والمعاد انما
انما هو الصورة الشخص لا مادته والصورة لا تمد وانما تمد المادة وحيث انه يرى ان المادة الدنيوية اضمحلت حكم بان
الصورة المعادة تكون في مادة نورانية من نوع الاخرة تصلح للبقاء لانها مجردة بخلاف المادة الدنيوية وانت خبير
بما فيه مما ذكرنا سابقاً وقوله وهي تسع الابدان كلها كما دل عليه قوله تعـ قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الخ وهذا
ظاهر لا اشكال فيه **قال** السابع ان المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا
جسمانيتين يلزم من ذلك اما تداخل الاجسام او عدم كون محدد الجهات محدداً لها والجواب قد مر مستقصى من انهما
انهما في داخل حجب السموات والارض واما الذين لا ياتون البيوت من ابوابها فيجيبون عن الاشكال تارة بنفي كون الجنة
والنار مخلوقتين بعد وتارة بتجويز الخلاء وتارة بانفاق السموات بقدرها ليسعهما وتارة بتجويز التداخل بين الاجسام
وليتهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم **اقول** هذا الاعتراض السابع لمنكري حشر
الاجساد وتقريره ان الكتاب والسنة تدلان على ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم فلما كانتا جسمانيتين يلزم من ذلك اما
تداخل الاجسام لانهما اذا كانتا في السموات وهي اجسام لزم تداخل الاجسام كان يكون جسمان في مكان واحد لا يسع
الا احدهما وذلك مح كما هو مقرر في محله واقول قد ذكرنا مراراً كثيرة ان الله سبحانه قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق ع العبودية جوهرة كنهها الربوبية وقال الرضا ع قد علم اولوا الالباب
الخ وفيما نسب الى امير المؤمنين ع اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فاذا ثبت بالكتاب والسنة ان
الانسان الصغير طبق الانسان الكبير وان جميع ما يراد منك معرفته والاستدلال عليه فقد اثبته سبحانه بصنعه المتقن
فيك حيث جعلك المستدل والعارف الزمك دليلك حتى لا تحتاج في تحصيل دليل ما يراد منك الى طلب ففيك
السموات السبع سماء الحيوة فلك القمر وسماء الفكر فلك العطارد الكاتب وسماء الخيال فلك الزهرة وسماء الوجود
الثاني فلك الشمس وسماء الوهم فلك المريخ وسماء العلم فلك المشتري وسماء التعقل فلك الزحل وعظام جسدك
هي الجبال فان كنت تظن بالسموات ما نقل عن بعض الناس من ان الافلاك في صلابة الياقوت فاين نظيرها فيك اذ كان اصلب
ما فيك عظامك فاين سمواتك التي هي على ظنك اصلب من الجبال ومع هذا انت تقرء قوله عج ثم استوى الى السماء
وهي دخان فان اعتقدت ان السموات دخان كما قال خالقها العالم بما خلق امكنك المطابقة بينك وبين العالم
فان افلاك تلك الكواكب التي فيك ابخرة كالدخان تعلقت بها نجومها كالحيوة والفكر والخيال وغيرها وان توهمت
دعوى بلناس الحكيم مع اعتقادك انك نسخة من العالم الكبير وانموذج منه فاين افلاكك وامامك الرضا ع يقول قد
علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما ههنا فعلى هذا وامثاله من الادلة تكون الجنان في السموات
كما تكون انت في الهواء الذي هو اكثف من السماء في هذه الدنيا وايض بمقتضى الادلة القطعية من الكتاب والسنة
والعقول ان اهل الجنة اجسام مركبة لانهم هم الذين في الدنيا الان المشاهدون المحسوسون الذين ياكلون ويشربون
وينكحون وتركيبهم في هذه الدنيا انهم اجساد فيها ارواح وبعين هذا التركيب يكونون في الجنة ومن ذلك انهم يتنفسون
كما في هذه الدنيا ولا يكون ذلك الا في فضاء فيه هواء يصلح للتنفس فيه واذا كان هذا الهوا في الدنيا صالحاً للتنفس

يوماً كل يوم ثمانون حج

ماع

وهو

# الاعتراض السابع

وهو اكثف من السّموات الآن لانّها ابخرة لطيفة كان فيها بعد تصفيتها بطريق الاولى وهذا لمن وقف له اظهر من الشمس فى
رابعة النهار وانّما استوحش منه من امتلاء قلبه من الكلام الّذى ليس له مستند الّا الاوهام فاين تداخل الاجسام
فانّ الجنّة والنار مخلوقتان الان وما فى الجنّة من الحور والقصور والولدان وكلّ ما فيها من الذوات والصفات الى
وكلّ ما فيها من الذّوات والصّفات والهيئات مثله ما فى الدنيا وكذا الكلام فى النار بل لا يكاد يوجد شئ هناك ولا يكون
نوع او جنس هنا وان تفاوتا فى الفضل كما قال تع انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا
فان اشتبه عليك انّ الجنّة وما فيها اذا كانت اجساما كيف يحصل لها ولمن فيها قرار اذا كانت فى السّموات والكرسى و
السموات والكرسى ابخرة دخانية فانظر الى الملائكة والنّفوس فانّها اجسام وهى فى السّموات والجنّ والشياطين اجسام وهى
فى خلال الارضين وما بينهما والحوت فى البحار وهى اجسام وسكان النار والهواء اولم يروا الى الطير مسخّرات فى جو السّماء
ما يمسكهنّ الّا الله والحاصل الم تعلم انّ الله على كلّ شئ قدير ثم على كلّ حال ما معنى المنع من تداخل الاجسام والمنع من
الخرق والالتيام والملائكة والشياطين تخرق السّموات وسيّدنا محمّد صلى الله عليه وآله صعد الى السّماء بجسمه الشريف بثيابه و
عمامته ونعليه وادريس ع رفعه بجسمه الى السّماء وعيسى ع رفعه الله اليه بجسمه وعصى السّحرة وحبالهم قدر سبعين حمل بغل
او اكثر تلقفها عصى موسى ع واخذها فكانت على هيئتها لم تعظم قدر ذرّة وصورتا سبعين اللّتان فى مسند المامون لما
فاما سبعين فافترسا خادم المامون لعنهما الله لما شتم الرّضا ع ثم امر الاسدين فرجعا صورتين فى مسند المامون كما كانا
اوّلا وصورة السّبع الّتى كانت فى مسند المتوكّل لما امرها الهادى ع اقامت سبعا فافترست الهندى السّاحر فامرها ع
فرجعت صورة كما كانت من غير زيادة فى مسند المتوكل فقال له ع المتوكّل لو رجعته من الصورة فقال ع لو رجعت عصى
السّحرة من عصى موسى ع لرجع والشمس رجعت ليوشع بن نون فى قتال الجبّارين بعد غروبها وردّت لعلى بن ابيطالب ع
فى مرض رسول الله صلى الله عليه بعد الغروب وردّت له ايض عند الحلة والآن مكانه ع حين ردّت له قد بنيت فيه منارة وهى
معروفة وانشقّ القمر لرسول الله صلى الله عليه فاين امتناع تداخل الاجسام واين امتناع الخرق والالتيام وقول المعترض او عدم كون
المحدّد الجهات محدّدا لها فيه انّ الجهات محدثة والمحدّد لها حادث ايض ولم يخلق الله سبحانه شيئا خارج المحدّد وانما خلق
ما خلق فى جوفه ومن ذلك الجهات فانّها فى جوفه والّذى شق العمق الّذى اوجد فيه المحدّد وما فى جوفه قادر على ان يخلق
مثله وليس حيث لم يخلقه يكون ممتنعا الّا انّه سبحانه لم يخلق كلّ ممكن وانما خلق من الممكنات ما اقتضته الحكمة لصلاح النظام ومن
قال بانه لولا ذلك لم يكن المحدّد محدّدا لها فانّه لم يتدبّر كلامه لانّا اذا قلنا بوجود الجنّة الجسمانية لا نريد بانّها خارجة عن
المحدّد انّما محدّد ما فى جوفه ولو قيل مثلا بانّ الجنّة خارج المحدّد لم يلزمه امتناع وانّما انّه شئ ما كان لا انّه يمتنع من قدرة القادر الا انّ المحدّد لم
ع لانّ هذا شئ يمكن تصوّره والممتنع لا يمكن تصوّره كما ذكرنا مرارا فى شرحنا وغيره وبرهنا عليه والّذى يزعم انّه يتصوّر
شريك البارى تع فتصوّره حقّ لانّه تصوّر ممكنا وهو هبل واللّات والعزّى وقد تقدّم حديث علل الشرايع عن الرّضا ع
انّه لا تقع صورة شئ فى وهم احد من الخلق الّا وهو موجود فى خلق الله سبحانه وبالجملة انت اذا رايت انّ وجود محدّد اخر
غير هذا الموجود ممتنع فانّما هو ممتنع بحكم عقلك وعقلك ممكن لا يصحّ ان تقدر بالممكن قدرة القديم سبحانه فان كفاك
كلامى هذا والّا فاسئل الله وتضرّع اليه ان يصلح وجدانك والسّلام وقول المص والجواب قدم مستقصى من انّهما فى داخل
حجب السّموات والارض غلط وقد تقدّم هناك بيان غلطه لانّه يريد انّهما عقليّان لا جسميّان ولكنّه جمع بين ظاهر الشريعة
وبين ما توهّمه بانّ المعاد يوم المعاد صور الاشخاص والاشياء لا موادها وانّما تكون لها موادّ نورانية اى مجرّدة ولو
اراد انّهما فى داخل حجب السّموات والارض الجسمانية لم يكن قوله غلطا وقوله وامّا الّذين لم ياتوا البيوت من ابوابها فيجيبون
عن الاشكال تارة بنفى كون الجنّة والنّار مخلوقتين بعد يريد بالّذين لم ياتوا البيوت من ابوابها من لم يقل بقول الفلاسفة
ولا بقول مميت الدّين والبسطامى وابن عطاء الغارمى وهذه العبارة من الاية الشريفة مقتبسة ويعنى تع بالبيوت بيوت
النبوّة والعلم وهو اولها على ما سمعته ولكن هذا هو الّذى ينبغى من المتسمّى بالشيعى ومن حاول فى ردّ الاشكال بانّهما
الان غير مخلوقتين فرارا من لزوم تداخل الاجسام كيف يصنع بهما يوم القيمة فكلامه لا يخلّصه من الاشكال الّا ان

وجودهما



# فى بيان باقى من اجزاء الانسان

الخلاء

وجودهما فى الدنيا والاخرة فانه يسلم من لزوم تداخل الاجسام وقوله تارة بتجويز الخلاء قد اشرنا الى ان امتناع يرجع الى انه ما كان لا انه يمتنع فى قدرة الله سبحانه ان يكون ان الله على كل شئ وعلى كل ما يتصور عبده قدير وكيف يتصور العبد صورة لا تكون فى علم الله سبحانه وكيف يكون شئ غير الله فى علم الله لا يمكن ان تكونه قدرة الله اذ لا تباين العلم والقدرة لا اله الا الله وقوله تارة بانفتاق السموات بقدر ما يسعهما اى يجعل فيهما طريقا فارغا من الاجسام لتوجد الجنة فيه وهذا القول وقول من جوز التداخل بين الاجسام وقد اشرنا الى عدم امتناع شئ من ذلك وان كان الجواب بهما او بالنفق ليس ببعيد والحق ما سمعت فانه مذهب ائمة الهدى ع لا كما قالوا بانهم فانهم ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقوله وليتهم اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد الخ واقول ليت المصنف اعترف بالعجز واكتفى بتقليد ائمة الهدى ع فانهم وان صدق المصنف فى حقهم فيما قال لكنه والله اولى بما قال منهم وانهم مع اعوجاجهم اقوم طريقا منه **قال** قاعدة فى الامر الباقى من اجزاء الانسان والاشارة الى عذاب القبر اعلم ان الروح اذا فارقت البدن العنصرى يبقى معه شئ ضعيف الوجود قد عبر عنه فى الحديث بعجب الذنب وقد اختلفوا فى معناه فقيل هو الاجزاء الاصلية وقيل هو العقل الهيولانى وقيل بل هو الهيولى وقال ابو حامد الغزالى انما هو النفس وعليها منشاء الاخرة وقال ابو يزيد الوقواقى هو جوهر فرد يبقى فى هذه النشاة وعند صاحب الفتوحات انه الاعيان الجواهر الثابتة ولكل وجه **اقول** قوله فى الامر الباقى يعنى فى بيان ما يبقى من اجزاء الانسان الظاهرة او الباطنة فانه قد دل الحديث المقبول على بقاء شئ من الانسان وانه عجب الذنب روى من طرقهم مستفيضا واما من طرقنا فالذى يحضرنى ووقفت عليه ما رواه فى الكافى عن ابى عبد الله ع قال اى عمار الساباطى سئل عن الميت يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم الا الطينة التى خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى فى القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة الخ وقد بينا كيفية تلك الطينة فى استداراتها ومن اين هى بما معناه انها هى جسد الانسان حقيقة وانها ليست من عناصر الدنيا وانما هى من عناصر هورقليا اى العالم الذى فيه جنان الدنيا ونيرانها واليه تأوى ارواح من محض الايمان محضا ومحض النفاق محضا وهو المسمى بعالم البرزخ وهذا الجسد هو الطينة التى تبقى فى قبره مستديرة وهو الذى نسميه بالجسد الثانى ومعنى كونها مستديرة ان تلك الاجزاء وان تفرقت فى بطون السباع او الطير او حيتان البحر فانها بعد تخلصها من الموانع وهى الاعراض والاجزاء الغريبة تستدير فى قبرها اعنى الموضع الذى اخذت منه تربتها التى مزجت بنطفتى ابيه وامه عند تخلقه وكيفية استدارتها ان يترتب فى ذلك الموضع بوضع ترتيبها فى خلقتها الاولى فيكون اجزاء الراس فوق اجزاء الرقبة مترتبة واجزاء الرقبة فوق اجزاء الصدر وهكذا وان صح ما نقلوه من انه ص قال ان الجسد يبلى الا عجب الذنب فانه لا يبلى حتى يخلق منه كما خلق اول مرة فهو كناية عن هذه الطينة ورووا ايضا عنه ع انه قال آخر ما يبلى عجب الذنب وهذه الرواية تدل على فناء عجب الذنب والحاصل انك عرفت المراد فعلى قولهم بتلك الرواية اختلفوا فى تاويلها مع اتفاقهم على معناها اللغوى من ان المراد به العظم الناتى عند المقعدة المسمى بالعصعص فقال بعضهم ان المراد بعجب الذنب هذا العظم الظاهر وانه لا يبلى لانه للجسد اصل تركب الجسد عليه كجؤجؤ السفينة تبنى عليه السفينة وهو لا يبلى حتى يخلق الجسد منه كما خلق اول مرة وقيل كذلك الا انه يبلى عملا بالظاهر من الرواية الثانية الا انه آخر ما يبلى لانه اول ما خلق وقول المصنف يبقى معه اى البدن العنصرى شئ ضعيف الوجود لا يصح على قول انه العقل الهيولانى فانه وان كان بالنسبة الى ما فوقه من العقول ضعيف الا انه لا ينسبك مع كونه مع البدن العنصرى فانه اقوى منه ولا على القول الغزالى ولا على قول ابن عربى بل ولا على قول المصنف لانه يرى ان النفس الناطقة اصلها المواد الطبيعية فترقى بالحركة الجوهرية حتى يكون عقلا هيولانيا ثم بالاكتساب ثم بالفعل ثم مستفادا او قوله وقد اختلفوا فى معناه ايضا فيه ان معناه لم يختلفوا فيه لان معناه انه هو العصعص وانما اختلفوا فى تاويله فقيل هو الاجزاء الاصلية وعلى فرض صحة الحديث فهذا القول اصح وجوه التاويل وانما قلت اصح وجوه التاويل لان الذى ينبغى ان يكون هذا تفسيره لا تاويله لكن هذه الاجزاء لا يطلق عليها عجب الذنب اذ لو صح لكانت فيه اشارة الى ان الشخص من حقيقته اشياء غيرها يسمى عجب الذنب تبنى عليه تتم حقيقته منها فلما اريد به كل ما تبقى امتنع ان يراد به بعض الحقيقة واذا اريد به كل الحقيقة ما حسن اطلاق عجب الذنب عليه وقيل هو العقل الهيولانى وهذا ليس بصحيح عندنا لان العقل الهيولانى من الجبروت وهو من الجبروت لا يبقى مع ما هو من عالم الملك نعم يمكن صحته على راى من المصنف

فى الدنيا

بالعصعص

العصعص



# فی بقاء قوة الخیالیة

ان النفس الناطقة اصلها من المواد الطبیعیة وقیل بل هو الهیولی وهذا القول عند اهل البیت صحیح وهو مذهبهم واخبارهم مشحونة
بذلک لانها هی الطینة التی تبقی فی قبره مستدیرة ولا یصح ان یحمل الباقی مع البدن علی النفس لانها لیست ضعیفة الوجود
والمص قد ذکر ان الباقی مع البدن ضعیف الوجود وقال ابو حامد الغزالی انما هو النفس وعلیها منشاء الاخرة وعلی هذا القول
لا یکون الباقی مع البدن هو النفس لان النفس لا یکون مع البدن فی القبر ولا یکون ضعیفة الوجود نعم علی قولنا من ان لم یمحض
الایمان والنفاق محضا لا یسئل فی قبره وان روحه لیبقی فی قبره الی یوم القیمة تکون بعض النفوس مع ابدانها فی قبورها ولکن
وجودها اقوی من وجود ابدانها وقول الغزالی وعلیها ای النفوس منشاء الاخرة لیشعر بموافقة المص فی کون الاعادة انما هی فی الاخرة
للنفس وما سواها فانما تبع وقال ابو یزید الوقواقی هو جوهر فرد یبقی فی هذه النشأة یعنی انه ینتقل الی مقام الاعلی من مقامه
الاول واذا اراد بالجوهر الفرد بالمعنی المتعارف یعنی انه لا یقبل القسمة لا یراد منه الجسم وانما یرید منه النفس اذ لا محصل لما هو جسم
وعند صاحب الفتوحات انه الاعیان الجواهر الثابتة وهو ابعد مما قبله عن الصواب ووجهه علی ما افهم انه باوله علی معنی ان العجب الذنب
هو اللاحق للشیء ووجهه من الوجود هو الباقی بعده مع البدن وبعد البدن والاعیان هو شئون الذات المتوقع ولوازم الذات و
هی صور علمیة لیست موجودة فیتعدد القدیم ولیست معدومة فتکون فاقد العلم وانما هی ثابتة والباقی مع البدن لیس الا ما کان
من نوعه والاعیان ای الجواهر الثابتة عندهم هو صور علمه الذی هو ذاته تع عما یقولون علوا کبیرا وقوله ولکل وجه صحیح ولکن
اما الی الحق واما الی الباطل بل هذا هو المتحقق والحق ان الانسان له جسدان وجسمان الجسد الاول والجسم الاول عارضان له
من مراتب تنزلاته ولیسا من حقیقته فهما داخلان بلا حاجة وخارجان من غیر فقدان وتفصیل الاربعة قد تقدم له ذکر وهو
ان الانسان له جسدان الاول لاحق له من عوارض الدنیا الغریبة ونسبته هذا الی الانسان کنسبة الوسخ الی الثوب لانه لیس منه
ولا الیه والثانی جسده الاصلی الذی هو منه والیه وهذا الجسد هو الباقی لانه نزل به الی الدنیا ویرحل به منها وهو البدن نفسه و
هو المحشور والمعاد هو الطینة التی تبقی فی قبره مستدیرة فان صح حدیث عجب الذنب فالمراد منه هذا الجسد وسمی بذلک لانه
متاخر عن الانسان کما ان ذنب الحیوان متاخر عنه والجسم الاول من عوارض البرزخ الاجنبیة لحقته فی نزوله الی الدنیا ولیس منه
ولا الیه والجسم الثانی الاصلی وهو جسم الاصلی وهو من جوهر الهباء والطبیعة النورانیة فالجسد الثانی یبقی فی قبره فی الارض حتی تخلص من
الاعراض الغرایب والجسم تخرج منه الروح یدور معها حیثما دارت فاذا نفخ فی الصور نفخة الصعق بطلت صورتها واضمحل ترکیبها
وخلصت من اعراض البرزخیة کما تخلص الجسد فاذا نفخ فی الصور نفخة النشور اجتمعا وربطت اشتیاقا ووفاقا الا انهما ثوبان الروح وربطه
لها یتقوم کل منهما بالاخر بحیث لا یحصل بینهما انفکاک ابدا **قال** لکن البرهان دل علی بقاء القوة الخیالیة التی هی منفصلة
الذات عن هذا البدن وهی آخر هذه النشأة الاولی واول النشأة الاخرة فالنفس متی فارقت البدن وصلت الصورة المدرکة
معها فلها ان تدرک امورا جسمانیة محسوسة وتشاهدها بحسها الباطن الجامع لانواع المحسوسات الذی هو اصل الحواس کلها
علمت فتصور بدنها الشخصی الذی کانت فیه فی الدنیا ومات علیها فتتصور ذاتها القرب اتصالها بالبدن عین الانسان المقبور
الذی مات علی صورته فیجد بدنه مقبورا ویدرک الالام الواصلة الیه علی سبیل المعقولات الحسیة علی ما وردت به الشریعة
الحقة فهذا عذاب القبر وان تتصور ذاتها علی صورة ملائمة وتصادف الامور الموعودة فهذا ثواب القبر والیه الاشارة بقوله
القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران **اقول** قوله لکن البرهان دل علی بقاء القوة الخیالیة مبنی علی ما قدم فی
الاصل الرابع وقد ذکرنا انه غیر صحیح فیکون حمله الباقی مع البدن علیها غیر صحیح قلنا ولانه علی روایة انه اخر ما یبلی یلزم ان
یکون الصورة الخیالیة تبلی وایضا اذا کانت منفصلة الذات عن البدن وانما هی فی صقع نفسانی تبقی مع البدن وایضا اذا
کانت اول النشأة الاولی کیف یکون فی صقع نفسانی وانما قائمة بالنفس فحمل الباقی مع البدن هو القول الاول اعنی الاجزاء الاصلیة
اولی لانه هو المروی عن الائمة ع وهو اعلم بقول جدهم ص وقوله فالنفس متی فارقت البدن وحملت الصورة المدرکة معها فلها ان
تدرک امورا محسوسة وتشاهدها بحسها الباطن تفریع علی ما تقدم فی قوله من مباحث الحواس الظاهرة بان النفس فی ملکوتها
تدرک صورا ملکوتیة مشابهة لهذه الصورة المحسوسة فادراکها للمحسوسات انما هو بادراک صور ملکوتیة تشابهها الا انها تشاهدها
بحسها الباطن یعنی بذاتها لانها جامعة لانواع المحسوسات اذ هی اصل الحواس وانت خبیر بانها انما تدرک المحسوسات بواسطة



# فى بقاء قوة الخيالية

الحواس الظاهرة لان الاحساس منسوب اليها وان كان من النفس كما ان حركة اليد حركة ظاهرة من عالم الملك وان كانت من النفس
من عالم الملكوت وقوله فتتصور بدنها الشخص الذى كانت فيه فى الدنيا ومات عليها بيد انها اى النفس تتصور فى حال انفرادها
عن البدن بالموت البدن الذى كانت فيه فى الدنيا ومات عليها بخروجها منه وهذا التصور عنده على رأيه اذا فرضنا كونها
حاضرة معه بان تدرك صورة ملكوتية تشابه ذلك البدن واما اذا فرضنا انها غائبة عن البدن فكل عنده وعندنا فى حال
الحضور كما مر انها تدرك بواسطة الروح البخارى فى حال الغيبة كل بمعنى انها تقابل مثال البدن بمرآة خيالها فتنطبع فيها منه صور
فتدرك ما فى خيالها من الصور وتلك الخيالية صور ظلية شبحية فى الدنيا والاخرة الا انها فى الاخرة اذا شاءت ان تخرج ما
تريد من تلك الصور بحقيقة ذى الصورة بان تخرج مادته فى امكانه وتلبسه تلك الصورة الخيالية اى بدلها وقوله فتتصور
ذاتها بقرب اتصالها بالبدن عين الانسان المقبور يعنى به ان النفس تتصور انها هى الانسان المقبور الذى مات تتصور ذاتها
على صورته وذلك لقرب اتصالها بالبدن فيجد ذلك الانسان التصورى بدنه مقبورا او يدرك الالام الواصلة اليه بان تتصور
انها هى المقبور وان الالام وصلت اليه وحلت عليه وهذا الادراك والتصور على سبيل ما ذكره من تعقل المعقولات ثم
ووصول تلك الالام على الطريقة التى وردت بها الشريعة الحقة فهذا عذاب القبر عنده وهذا الكلام اشبه الاشياء بالوساوس
التوهمية بل هى كك حتى لو ان مستحق العذاب فى الواقع تصور حاله ونفسه بنحو ما يتصور به مستحق الثواب كان منعما فى
قبره ويكون قبره بتصوره وفرضه ذلك روضة من رياض الجنة كما استشهد به من الحديث وفى قوله على ما وردت به الشريعة
الحقة اشارة خفية تظهر لمن له معرفة بمراداته وهى ان ما سمعت مما حققنا به عذاب القبر وثوابه انه ماخوذ من الشريعة
الحقة ولا يصح ذلك الا اذا اراد بالشريعة الحقة شريعة الصوفية من الاباحية والفلسفية التى يقولون فيها اصحابها ان
النعيم بجميع انواعه والعذاب بجميع انواعه راجع الى النفوس وانها امور عقلية كما يظهر من كلام المص وان اسباب السعادة
منحصرة فى حصول علم الحكمة النظرية لانها هى سعادة النفوس والجهل به شقاوة النفوس وكل ما ذكره هو واولئك هو ع
خلاف الشريعة الحقة بل الشريعة الحقة مصرحة بان تلك الاعمال هى صور الثواب والعقاب فتتصف النفوس بصور اعمالها
فتلزمها تلك الصور كلزوم الظل للشاخص فحيث كانت الاعمال هى صور الثواب والعقاب وهى صفات العاملين اللازمة
لهم بملزوماتها من الثواب والعقاب فتنعم بها فى جنان الدنيا عند المغرب وتالمت بها فى نيران الدنيا عند المشرق لان
ارواح اهل النار تحجرت ومسخت كالحديد من امر الله فى قوله سبحانه قل كونوا حجارة او حديدا لانها لما عصت ربها خرت من
سماء قربه وقد كانت درجات الدرجات العاليات الى اسفل السافلين فجمدت بعد ذوبانها وامتزجت بنيانها المرة المالحة فجرت بنيانها ظ
فى طبايع معادن النيران وبقائها فتالمت بتفريق اجزائها وباعادتها كارهة للاعادة لعدم حصول الملائم من بعضها لبعض
ويقرب حقايقها وجمودها من ابدانها اتصلت بها وفات صور تلك الالام التى حصلت لها من اعمالها الموجبة لتفريق اجزائها
وجمعها الى تلك الابدان فلحق الابدان من صور تفريق اجزاء الارواح تفريق اجزائها وجمعها من جهة التنافى وتفريقها من وتفريقها او جمعها ع
جهة الملائمة فتالمت بتبعية تالم نفوسها وتفرقت اجزائها بتبعية تفرق اجزاء نفوسها لان نفوسها لجمودها وكثافتها
بالمعاصى وتحجرها بالشقاق قبلت التفريق والتقسيم كالجماد فكانت كنفوس الحشرات كالخنفس والسام ابرص وغيرهما فان
الخنفس والسام ابرص والجراد وغيرها اذا قطع عضو منها بقى مدة طويلة يتحرك لان نفسه لجمودها وكثافتها تقبل التجزية
والقسمة وتقبل الفصل فلما قطع عضو من جسدها انقطع جزء من نفسه فى العضو والى معنى ما ذكرنا اشار بل صرح
كما ذكر فى الحديث الذى تقدم فى حال الكفار بعد موتهم قال ابو عبد الله ع ابدان ملعونة تحت الثرى فى بقاع النار و
ارواح خبيثة تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت فى مركبات خبيثات ملعونات تؤدى ذلك الفزع والاهوال الى
الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى فى بقاع النار فهى بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلا تزال تلك الابدان فزعة مذعورة
تلك الارواح معذبة بانواع العذاب فى انواع المراكبات المسخوطات الملعونات المضعفات المسجونات فيها لا ترى روحا
ولا راحة الى مبعث قائمنا ويحشرها الله من تلك المركبات فترد فى الابدان وذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير
الى النار ابد الابدين ودهر الداهرين فهذا عذاب القبر وثوابه لا ما توهمه المص مما هو كالوساوس الوهمية والى ما معنى ما

# فی بیان ترکب النفس علی البدن

ذكرنا الا الى ما ذكره المص الاشارة بقوله صلى القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران **قال** ثم اذا جاءت في
الحشر والبعث تركب النفس على بدن يصلح للجنة ولذاتها اى كانت من السعداء ويصلح للنار والمها ان كانت من الاشقيا
المجرمين واياك ان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من اهوال القبر واهوال البعث امورا موهومة لا وجود لها في العين كما زعمه
بعض الاسلاميين المتشبثين باذيال الفلاسفة فان من اعتقد ذلك فهو كافر في الشريعة ضال في الحكمة بل امور القيمة واهوال
الاخرة اقوى وجودا واشد تحصلا من هذه الصور الموجودة في الهيولى التي هي الموضوعات بوسيلة الحركة والزمان والصور
الاخروية اما متعلقة بذواتها او قائمة في موضع النفس وهي الطف الهيولياتا **أقول** قوله تركب النفس على بدن يصلح للجنة
ولذاتها ان كانت من السعداء ويصلح للنار والامها ان كانت من الاشقياء المجرمين صريح في عدم اعادة مواد ابدان الخلق
وانما المعاد نفوسهم وصورهم وقد قلنا سابقا ان المص عند اهل البيت ع ممن ينكر المعاد الجسماني لانه يرى ان الذي يحشر
فيه النفس ليس معادا وانما هو نوراني يصلح للجنة وان جميع الابدان الدنيوية فانية بائرة مضمحلة لا عود لها الا انها تلحق
بالعدم لانه قال ان النفس تركب على بدن يصلح للجنة ان كانت اى النفس من السعداء واما الابدان الدنيوية فلا ذكر لها
عنده لانه لا يرى ان شيئا من ابدان الدنيا يكون صالحا للبقاء لانه يتوهم ان جميع الابدان الدنيوية اصلها من هذه العناصر
الفانية المنعدمة وذلك لانه ما قرء قوله تع ولا سمعه وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وهذه
الابدان اشياء وكل شئ فهو عند الله خزائنه وينزله الى الدنيا من تلك الخزائن والانسان شئ نزل من تلك الخزائن الى
هذا العالم لياخذ منها متاعا لهذا السفر الطويل فاذا كان شيئا كان مما انزله الله الى هذه الدنيا وليس منها لا يكون فانيا
فيما بعدها بل اذا رجع كل شئ الى اصله انتقل الى ما منه خلق وانتقل ذلك الاصل الذى خلق هذا الجسد منه برای الجسد الى ما
منه خلق فتصاعد الاشياء الى اصولها وكل كل ما في عالم الدنيا من الذوات واما الاعراض فكذا الا ان عودها الى الذات
نفسها فلا تحملها المعروضات معها لانها لم تكن منها بل تلزم مباديها ومباديها هي المراتب والمراتب لازمة لمقاماتها ولو
ترقت لم تترق الذوات مثلا الدنيا لو ترقت لم تخرج الذوات التي فيها عنها بل تترقى الدنيا بتلك الدنيا دنيا ابدا الا ان تكون
اخرة فلم تترق الدنيا اذ لا تترقى الا ان تجاوزها عن الدنيا فاذا كان كل شئ يعود الى اصله لا بد ان يعود هذا البدن الانساني
الى الخزائن التي نزل منها ولو انه لم يعد كما ذكره المص ومن قال بقوله بطل حكم القاعدة المتفق عليها ان كل شئ يعود الى اصله
المؤيدة بقوله كما بدءكم تعودون وقوله واياك ان تعتقد ما يراه الانسان بعد موته من اهوال القبر واحوال البعث امورا
موهومة لا وجود لها في العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبثين باذيال الفلاسفة فان من اعتقد ذلك فهو كافر في
الشريعة ضال في الحكمة وهذا الكلام صحيح وان كان يلزمه في بعض ما ذهب اليه مثل قول هؤلاء وقوله بل امور القيمة واحوال
الاخرة اقوى وجودا وهذا يقارب قول اولئك فانهم يقولون انها امور موهومة وهو يقول امور متخيلة وما اقرب الخيال
من الوهم وقوله اقوى وجودا واشد تحصلا من المتخيلة وكلامهم لو كان الحق منحصرا فيهما اقرب من كلامه المص لان الوهم
والخيال كلاهما من فيض الطبيعة النورانية الا ان الوهم من فيض نفسها والخيال من فيض صفتها وفيض النفس اقوى من فيض
الصفة وان كان قول الكل خطاء بل الذوات اقوى من الصور واهوال القبر واحوال البعث ذوات ودعواه ودعواهم ان
ذلك صور خيالية او وهمية باطلة وانما حكم بان صور الخيالية اقوى وجودا من الصور الموجودة في الهيولى بناء على مذهبه
من ان الهيولى والمادة لا تعاد بل تفنى وانما تعاد الصور والنفوس وقد بينا فيما سبق فساد مذهبه بل الحق ان الهيولى والمادة هي
التي تعاد لانها هي المباشرة للخير والشر وكون الهيولى انما هي موضوعات بواسطة الحركة والزمان لا ينافي تحقق موضوعيتها اذ
كل محدث لا يتقوم الا بواسطة حركته ووقته وليس المقابلة بين الخيالية وبين الصور الحالة في المادة بل المقابلة بين الخيالية
وبين الذات المركبة من المواد والصور الشخصية فاذا نظر الى الخيالية وجدناها اظلة منتزعة من الصور الخارجة القائمة
بالمواد ولا شك ان الصور الخارجية ذوات وارباب للصور الخيالية والصور الخيالية اشباح واظلة قائمة من جهة موادها
التي هي الحصص النوعية بالصور الخارجية التي هي قائمة بالمواد نعم الخيالية من حيث الصور قائمة بالخيال والقيام من حيث
المواد اقوى من القيام من حيث الصور كما ان القيام للصورة التي في المرآة بالشاخص اقوى منه بالمرآة وهذا ظ لمن عرف

هذه الصور الموجودة في الهيولى التي هي الموضوعات بوسيلة الحركة والزمان واولئك يزعمون ان الوهمية اشد واقوى وجودا وتحصلا من موضوع

الاشيآء واسرار تكوناتها وكونها قائمة بمرآة النفس التي هي الخيال وان كانت النفس الطف من الهيولى الا يلزم منه كونها
اقوى من الصور الخارجية القائمة بالمواد مع ان المقابلة بينها وبين المواد انفسها ولا شك انها اقوى من مطلق الصور
لكل نوع ما خلا العلل اعني ما في نفس اعني على نفس علة الكون وهذا ظ **قال** الاشراق الثالث في احوال تعرض في الاخرة
وفيه قواعد قاعدة في ان الموت حق يجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعي منشأه كما اشرنا اليه حركة النفس من عالم الطبيعة الى نشأة
باقية واعراضها عن هذا البدن وخروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية واقبالها الى الدار الاخرة وليس الامر كما زعم الاطباء وعلماء
الطبيعة ان سببه عروض تناهي القوى الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زيادة الرطوبة الفضلية او غير ذلك من تاثيرات الكواكب
بحسب حظوظها عند طالع المولود او ما اشبهها لما بين بطلانها في موضعه بل سببه قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود ورجوعها
بحركتها الذاتية الى جاعلها الذي منه بدءها واليه منتهاها اما مسرورة منعمة واما معذبة منكوسة **اقول** الواجب اعتقاد حقية
الموت بمعنى ان وقوعه على كل من على الارض والسموات كائن لا بد من وقوعه كما اخبر به الحق سبحانه في كلامه الحق في قوله كل نفس ذائقة
الموت وبمعنى ان وقوعهم حق لما فيه من المصالح والمنافع العظيمة التي لا تعد لانه به يصل كل عامل الى ثمرة عمله وبه يتحقق صدق
الوعد والوعيد وبه يظهر تمام الفضل والعدل وقول المصـ ويجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعي هذا الوجوب لا يصح حمله على المعنى
الشرعي اذ لا يجب على احد معرفة كيفية الموت وانما يحمل الوجوب على ثبوته في العلم والحكمة ومراد المصـ البحث عن كنه الموت وحقيقته و
اكثر العلماء جعلوه امرا اعتباريا وانه ليس بشيء مخلوق وكانهم ما سمعوا كلام الله ينطق عليهم في قوله الذي خلق الموت والحيوة
او سمعوا وما دعوا او دعوا وما حفظوا وكانهم ما سمعوا الاخبار المتواترة معنى بين الفريقين انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار اتى بالموت في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادي مناد يا اهل الجنة خلودا ولا موت ويا اهل النار
خلودا ولا موت الحديث فلو كان ليس بشيء لما قال تعـ الذي خلق الموت والحيوة ولما اتى به وذبح وقول المصـ ان عروض الموت
امر طبيعي منشأه كما اشرنا اليه حركة النفس عن عالم الطبيعة الى نشأة باقية الى قوله الى الدار الاخرة يريد بالاشارة ما ذكره قبل
في الاشارة الى حدوث العالم في هذه الرسالة وفي المشاعر من اثبات الحركة الجوهرية للشيء لذاته وقد ذكرنا في الموضعين ان الحركة
الجوهرية تثبت للشيء بواسطة المدد والصورة وان ذلك ليس من ذات الشيء بل من الله بواسطة قوابل الاشياء للايجاد والامداد
لما اشرنا اليه مرارا انه لا يفعل بخصوص مقتضى قدرته وارادته بل على حسب قابليات المفعولات للايجاد والامداد وما ربك بظلام
للعبيد وليس لشيء من الاشياء كون بمايمده ولا قبول لما يفعل فيه ولا حركة ولا سكون الا بفعل الله فاذا سبب للشيء جميع ما يتوقف
عليه كونه وبقاء الشيء واوقفها عن الانفعال والاسباب واوقفه عن الفعل حتى ياذن لها واذا اذن واجرى بفعله تلك الدواعي من الاسباب
والمسببات جرت بفعله وحفظه ومن هنا وردت الاخبار عن الائمة الاطهار عم انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة
بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر وروي فقد اشرك وروي نقض
بالضاد المعجمة لكن اكثر العلماء تبعوا كثيرا من الفلاسفة في نسبة الافعال الى الاسباب وبنوا اعتقاداتهم على ذلك حتى انست
نفوسهم بذلك فكانوا يعزلون الله تعـ عن سلطانه حتى انه اشتهر بينهم ان القول بما اشرنا اليه مذهب الاشاعرة وغلطوا
علينا كما غلطنا الاشاعرة على الحق فان الاشاعرة يقولون ان الله سبحانه هو الذي يحرق الحطب اذا وضعته في النار والنار ليست
محرقة اصلا وانما الله يحرق عندها ويغرق عند الماء وليس للنار اثر في الاحراق ولا للماء في التغريق اصلا بوجه من الوجوه وهؤلاء
يقولون خلق الله النار وجعلها محرقة وهي تحرق بالاستقلال فالاول عين الجبر والثاني عين التفويض والحق غير الاثنين
وهو ان الله سبحانه خلق النار وجعلها محرقة واودع قوة الاحراق فيها وحفظها وحفظ ما جعلها واودع فيها فهي بقيومية جعله
وابداعه قوة الاحراق القائمين بحفظه تحرق فلا شيء الا بالله سبحانه والمصـ جار في كل اموره على متابعة من تقدمه فاعتماده على
احد اقوالهم مما يرجحه بنفسه ليس له مستند غير هذا فلذا قال ان الموت امر طبيعي وهو ان النفس تصل الى رتبة من رتب كمالها لا بها
من اليمين او الشمال وتنتقل بحركتها الجوهرية الذاتية عن هذا البدن وتعرض عنه وتخرج من غبار الهيئات البدنية وتقبل
الى الدار الاخرة وهي النشأة الاخرى الباقية وهذا على ظاهره مذهب القدرية فان قلت انما يتكلم على نمط كلام القوم والا فهو
يعتقد ان كل شيء بالله كما انه كثيرا ما يتكلم بعباراتهم قلت نعم هو اذا اخذ في كون كل شيء انما هو بالله يقول بذلك على جهة

# فی بناء النفس

الاجمال ولا بذکر شیئا من ذلك فی التفصیل وذلك لانس نفسه بکلام القوم ولا کلت نحن لانا لکثرة ما نذکر من ان کل شیء لا
یکون الا بالله فی اغلب الاماکن والمسائل اذا اتیت بلفظ یشابه قول المفوضة اختصارا ما یتوهم احد علی بذلك لکثرة ما اصرح
بذلك وانهی عن الجبر والتفویض وادل علی اماکن کثیرة یلزم منها الجبر والتفویض من قول من ینفیهما وقد بینا مرارا فیما تقدم ان
الشیء الممکن لا تکون من ذاته الحرکة الجوهریة الذاتیة علی مرادهم من انه لذاته یترقی وانما یقع من ذاته میل الافتقار وهو غیر قابل
للمسائل عن رتبة الدنیا الی العلیا الا بالمدد الجدید الذی لم یکن معه وبه ای بقبوله الذی هو عبارة عن الصورة یترقی ومرادی ان
الله سبحانه یرقیه لقبوله المدد وانفعاله به لان الاشیاء کلها واقفة علی ساق المعبودیة لا تملك لنفسها ضرا ولا نفعا ولا حیوة ولا موتا
ولا نشورا ومرادی بوقوفها انه لا یوجد شیئا من نفسها فاذا وجدها تعم لا تقدر علی بقائها ولا علی زیادة شیء منها ولا علی نقصانه
واذا اذن لها بالعدم لا تقدر الا باعدامه او بالبقاء لا تبقی الا بابقائه فیه تتحرك النفس عن عالم الطبیعة وبه تتوجه الی النشأة الباقیة
وبه تعرض عن هذا البدن وبه تخرج من غبار هذه الهیئات البدنیة وبه یقبل الی الدار الاخرة ومرادی بقولی به تتحرك الی اخر الکلام انه
وکل بها ملائکة ینقلونها بامره تعم الی کل حرکة وسکون حسی او عقلی کلی او جزئی وتلك الملائکة فی ذواتهم وافعالهم بالنسبة
الی امره الفعلی ای مشیته والی امره المفعولی ای النور المحمدی ص بمنزلة الشعاع من السراج وبمنزلة الصورة فی المرآة من الشاخص فالملئکة
المدبرة متقومون فی ذواتهم بامره الفعلی تقوم صدور وبامره المفعولی تقوم تحقق رکنی وذلك کالنور من السراج وکالصورة من
الشاخص فالملائکة بامره یعملون وهو قول الص ع فی الدعاء کل شیء سواك قام بامرك فهم بامره علی نحو القیومیة المذکورة یحرکون
النفس ویصرفونها عن عالم الطبیعة وهی کارهة الی اخر ما ذکر ولو کان الامر کما ذکر المص لما کرهت الموت وقوله ولیس الامر کما زعمه
الاطباء وعلماء الطبیعة ان سببه عروضه تناهی القوی الطبیعیة او نفاد الحرارة الغریزیة او زیادة الرطوبة الفضلیة واقول
اذا جرینا علی العبارة المبنیة علی ظاهر الامر کان کلامهم اصح من کلامه لان النفس انما وضعت فی هذه المکان الضیق وحبست فیه
علی خلاف محبتها ولکنها لا توضع الا فی مکان تام تتادی به شئونها فاذا تناهت القوی الطبیعیة التی هی المصلحة لمسکنها والمعینة
لها علی مطالبها ولم تقدر علی اصلاح المسکن خرب المسکن بلفح الریاح الاربع ریح الجنوب من الکبد وریح الصبا من الریه وریح الشمال
من الطحال وریح الدبور من المرة الصفراء ولم یبق لها قرار لخراب الدیار وکذا اذا نفدت الحرارة الغریزیة التی هی الحافظة للروح
البخاری الحامل للنفس الفلکیة الحاملة للنفس الناطقة فاذا ذهب ما تتعلق به ذهبت کاشراق الشمس اذا ذهب الجدار الذی یتعلق به
ذهب الاشراق وکذا الرطوبة الفضلیة ویؤید هذا ما رواه کمیل بن زیاد من حدیث الاعرابی عن امیر المؤمنین ع وقد تقدم بتمامه ومنه
قال ای الاعرابی وما النفس الحیوانیة قال ع قوة فلکیة وحرارة غریزیة اصلها الافلاك بدء ایجادها عند الولادة الجسمانیة فعلها
الحیوة والحرکة والظلم والغشم والغلبة واکتساب الاموال والشهوات الدنیویة مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا
فارقت عادت الی ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتنعدم صورتها ویبطل فعلها ووجودها ویضمحل ترکیبها فقال یا مولای
وما النفس الناطقة قال قوة لاهوتیة بدء ایجادها عند الولادة الدنیویة مقرها العلوم الحقیقیة الدینیة موادها التأییدات
العقلیة فعلها المعارف الربانیة فراقها عند تحلل الالات الجسمانیة فاذا فارقت عادت الی ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة
الحدیث فذکر ع ان النفس الحیوانیة سبب فراقها اختلاف المتولدات فیختلف علیها المدد ویختلف علیها الاستمداد لعروض ما ینافیها الحسیة
فلا یستقیم متعلقها فیبطل ویخرج وذکر ع ان الناطقة القدسیة سبب فراقها تحلل الالات الجسمانیة التی هی متعلق مرکبها فاذا ضعفت
الاتها الجسمانیة لم یکن له تعلق باصلاح محل متعلقها اذ لا تتمکن من ذلك الا بالالات بواسطة الحیوانیة وکلامه ع مؤید
لکلام الاطباء والطبیعیین شاهد بصحة قولهم وبطلان قول المص وقوله او غیر ذلك من تأثیرات الکواکب بحسب حظوظها عند طالع
المولود لانها اذا اختلف علی طالعه الخارج من المشرق عند سقوط المولود الی الدنیا من بطن امه بما ینافیه اختل ترکیب بنیته اذ
استقامتها بنظر طالعه بطبعه وتأثیره فاذا عارضه مؤثر مناف له بطلت استقامة البنیة لاختلاف المتولدات وکل هذه اسباب
جعل الله تعم لها تأثیرا وفی تفسیر العیاشی بسنده عن ابی عبدالله ع قال ان الله تبارك وتعم خلق روح القدس ولم یخلق خلقا
اقرب الیه منها ولیست باکرم خلقه علیه فاذا اراد امرا القاه الیها فالقاه الی النجوم فجرت الخ وروی علی بن عیسی الاردبیلی فی کشف
الغمة بسنده الی علی بن الحسین ع فی کلامه فی ذم الدنیا فی قوله الذی فیه جمع متفرق العلوم قال ع وما عسیت ان اصف محن الدنیا



وابلغ

وابلغ من كشف الغطاء عما وكل به دور الفلك من علوم الغيوب الحديث مما يحدث من تاثيرها من الكسوف والخسوف والقاء
اشعتها من الحر والبرد ومايتالف من ذلك ومايحدث بذلك من الاسباب في مع المطاعم والمشارب كالحماء فقد قال صه الحمى رائد
الموت وحرها من فيح جهنم وهي حظ كل مؤمن ومؤمنة من النار الخ وما ورد في الاخبار من ذكر الاسباب الموجبة للموت كثيرة
جدا من الامراض والسموم والقتل والتردى والغرق وما اشبه ذلك مما يشهد للاطباء ويشهد على المص وقوله لما بين بطلانها
في موضعه لا شك ان الباطل في تلك البيان المشار اليه لانه مبنى على اختياراته وهي كما سمعت مما يجد منها واحد صحيحا و في ذلك مثل قوله بل
قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود ورجوعها بحركتها الذاتية الى جاعلها الذى منه بدؤها واليه منتهاها الخ ما ادرى هل عند
ان نفس النبى صه ماقوى تجوهرها ولا اشتدت في وجودها الى ان عرج الى السماء ونزل وعاش بعده المدة الطويلة الى ان بلغ عمره ثلثا
وستين سنة وبعد هذه المدة اشتدت ولكن كل بياناته من نوع هذه الكلمات التى لا يجد العارف فيها كلمة صحيحة فبمثل هذه ابطل
حجة الاطباء والطبيعيين وكلام الائمة الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين **قال** قاعدة في الحشر حشر الخلائق على انحاء مختلفة
حسب اعمالهم ونياتهم فلقوم على سبيل الوفد يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب و يوم يحشر اعداء الله الى
النار فهم يوزعون لاختلاف انواع الملكات السيئة فيهم الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية فلقوم منهم قوله تع ونحشره يوم
القيمة اعمى ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم يوم يسحبون في النار على وجوههم
ولقوم ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم لهم فيها زفير وشهيق ولقوم اخسئوا فيها ولا تكلمون ولقوم فطمسنا اعينهم و
بالجملة يحشر كل واحد على صورة باطنه ويساق الى غاية سعيه وعمله كما قال تع قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى
سبيلا وفي الحديث يحشر المرء مع من احب حتى انه لو احب احدكم حجرا لحشره معه **اقول** حشر الخلائق على انحاء مختلفة
وذلك على حسب اعمالهم ونياتهم لان الاعمال هي صور الثواب والعقاب و هيئات تلك الاعمال واوضاعها هيئات الثواب
والعقاب واوضاعهم ولهذا لا ينكر احد من الفريقين ما يثاب به او يعاقب به انه هو عمله ولذا قال تع وما تجزون الا ما كنتم
تعملون وقال تع ذق انك انت العزيز الكريم ان هذا ما كنتم به تمترون وقد قال الله تع ولكل درجات مما عملوا فمن قال تع
فيهم ونحشره يوم القيمة اعمى يعنى اعمى عن طريق الجنة لانه عمى في الدنيا عن ولاية امير المؤمنين ع ففي الكافي عن الصادق ع في
قوله تع ومن اعرض عن ذكرى قال ولاية امير المؤمنين ع اعمى البصر في الاخرة اعمى القلب في الدنيا عن ولاية امير المؤمنين ع وهو
متحير في القيمة يقول لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى قال الايات الائمة ع
ومن قال تع فيهم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل الايات عن الباقر ع فاما النصاب من اهل القبلة فانهم يخد لهم خدا الى
النار التى خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم الى يوم القيمة مصيرهم الى الجحيم ثم في
النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله اى اين امامكم الذى اتخذتموه دون الامام الذى جعله الله للناس اماما
وفي البصائر عنه ع قال كنت خلف ابى وهو على بغلته فنفرت بغلته فاذا هو شيخ في عنقه سلسلة ورجل يتبعه فقال يا على
ابن الحسين ع اسقنى فقال الرجل لا تسقه لا اسقاه الله وكان الشيخ معوية اقول وهذه السلسلة فيها ثلثون من بنى امية و
اربعون من بنى العباس وذرعها سبعون ذراعا بذراع ابليس ومن قال فيهم ونحشر المجرمين يومئذ زرقا فهم ممن اعرضوا عن الولاية
يحشرون زرق العيون لشدة العطش او كناية عن العمى او لان زرقة العين تبغضها العرب ومن قال تع فيهم لهم فيها زفير وشهيق
فهم من الاولين المعرضين عن ذكر الله ومنهم قتلة الحسين ع والزفير اخراج النفس بفتح الفاء والشهيق رده الى الجوف ومن
قال فيهم اخسئوا فيها ولا تكلمون روى انهم اذا قالوا ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون تركوا مائة سنة ثم اتاهم
الجواب اخسئوا فيها ولا تكلمون وهؤلاء من المذكورين قبل ومن قال فيهم فطمسنا اعينهم فهم قوم لوط ومن عمل عملهم
وبالجملة كل احد يحشر على صورة ما استقر عليه عمله في باطنه وتخلق من الاعمال سوء ايمحض عمله عليه او غلب و يساق الى غاية سعيه و
عمله لان الله عز وجل اقام في سائر عالمه من يقوم بما يحتاجون اليه مما يبعثهم دواعيهم وميولهم عليه وجعل له خلفاء اعضاد
قائمين سائقين يسوقون باذن الله كل عامل الى ما يسر له من عمله الذى خلق له بتمييز العلم القيومى وفي حديث ابى الطفيل عامر
ابن واثلة قال قلت يا امير المؤمنين ع اخبرنى عن حوض النبى صه واله في الدنيا ام في الاخرة قال بل في الدنيا قلت فمن الذائد

## فى بيان ان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات

عليه قال نابتك فليرد ته اوليآئى وليصن فمن عند اعدآئى وفى رواية ولا ورد تنه اوليائى ولا اصرفنه عند اعدآئى الحديث وذلك كما قال تعم قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وكل من الخلايق يكون مع من يعمل مثل عمله وهو قوله تعم احشروا الذين ظلموا وازواجهم اى اشباههم فى اعمالهم الظاهرة والباطنة ومن انطوت سريرته على ميل ذاتى او تطبيعى الى شئ فهو معه فى رتبته ويحشر معه وفى الحديث يحشر المرء مع من احبه حتى لو احب احدكم حجرا لحشر معه لان المحبة يظهر من اعلى اكوان المحب فتكون من كنه حقيقته فيكون مبدأ لنوعه المشابه فيشاركه فيما يتصف به من ثواب وعقاب ومن هنا قال تعم احشروا الذين ظلموا وازواجهم **قال** فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات والملكات النفسانية تؤدى الى تغير الصور والاشكال فكل ملكة تغلب على الانسان فى الدنيا يتصور فى الاخرة بصورة تناسبها وهذا امر محقق عند اهل اليقين حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها واغراضها النفسانية وخلق الاعضاء البدنية كالقلب والدماغ والكبد والطحال والانثيين وسائر الاعضاء والجوارح على حسب مآرب النفس وهيئاتها الذاتية وكذا خلق لكل نوع من انواع الحيوانات الات مناسبة لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب للسبع والظلف للفرس والجناح للطير والناب للحية والحمة للعقرب **اقول** ان تكرر الافاعيل بحيث تقع بغير توجه جديد وقصد خاص يوجب حدوث الملكات لان الذوات تتصف باثار افعالها فتلك الصفة ان قربت بكثرة تكرر تلك الافعال حتى كانت كالطبيعة الثانية بل طبيعة ثانية سميت ملكة اى قوة وقدرة وان لم تستقر لعدم دوام الفعل بل يقع غيره سمى حالا والملكات النفسانية تؤدى الى تغير الصورة والاشكال ولكن لا تنسى ما ذكرناه لك سابقا ان الملكات النفسانية التى تغير الصورة حتى يحشر الرجل يوم القيمة سبعا او خنزيرا ليس من ملكات الناطقة القدسية لان الناطقة لا تلبس شيئا من صور الحيوانات بل انها طلقة كما قال امير المؤمنين ع مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التاييدات العقلية فعلها المعارف الربانية وقال ع فى حديث كميل بن زياد لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهى اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة ونقل عنه ع انه قال الصورة الانسانية هى اكبر حجة الله على خلقه وهى الكتاب الذى كتبه بيده وهى الهيكل الذى بناه بحكمته وهى مجموع صور العالمين وهى المختصر من اللوح المحفوظ وهى الشاهد على كل غائب وهى الحجة على كل جاحد وهى الصراط المستقيم الى كل خير وهى الصراط الممدود بين الجنة والنار الخ وانما هذه الملكات التى تؤدى الى تغير الصورة من النفس التى هى الامارة بالسوء التى هى ضد العقل ومن النفس الحيوانية الحسية الفلكية التى قال فيها امير المؤمنين ع فى حديث الاعرابى المتقدم فعلها اللهو والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية والتى قال فيها فى حديث كميل بن زياد لها قوى خمس سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب فان هاتين النفسين هما الباعثتان للافعال التى تنشاء عنها الملكات المغيرة للصورة الانسانية الى صور الشياطين والحيوانات فالملكات المغيرة بكسر الياء تنسب اليهما الا الى النفس الناطقة لانها لا تصدر عنها الا الملكات المقررة للصورة الانسانية التى هى صورة الاجابة وصورة الاجابة هى صورة الفطرة التى فطر الناس عليها لا انها من هيئة فعله فالملكات المغيرة من الحيوانية والامارة والصورة المغيرة بفتح الياء هى الله ع
صورة النفس الناطقة وليس معنى تغيرها انها بنفسها تنقلب الى صور الحيوانات او الشياطين وانما هى كانت متعلقة بالبدن ما دام تحت سلطنة الناطقة فاذا استولت عليه الامارة والحيوانية ذهبت الصورة الناطقية ولحقت بالكرسى وصور البدن بما غلب عليه من الصورة الحيوانية او الصورة الامارة لان الناطقية نور والنور لا ينقلب الى الظلمة وانما يلحق بالمنير فينبسط الظلمة فى محل النور اذا ذهبت والصورة الانسانية قد ورد فى الاخبار انها نور وسماها الرضا ع بذلك وانها ترجع الى العرش والراجع منها الى الكرسى عائد الى العرش لانه من تاييداته فالمتغيرة انما هى الحيوانية والامارة وقوله فكل ملكة تغلب على الانسان فى الدنيا يتصور فى الاخرة بصورة تناسبها وهذا امر محقق عند اهل اليقين هذا صحيح الا انه ليس نمط الحكمة بحيث يرى ان هذا سر الخليقة واما تحقيق ذلك وبيان ماخذه فهو ان يرى انما غلبت لان الحصة الحيوانية التى فى الانسان لم يكن لها فصل مخصوص لانها فى نفسها صالحة لان تلبس كل صورة فيصلح لها فصل الصاهل والناطق والنابح والناهق وما اشبه ذلك والنفس الناطقة مادتها اشراق العقل وفصلها الناطق فالانسان فيه الحصة الاشراقية مع فصلها الناطق وفيه حصة من الحيوانية وحصة من الامارة غير مفصولة بفصل معين بل ما دامت النفس الامارة لم تطمئن فتدخل

# في بيان ان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات

تحت فصل العقل لانه الان تلبسا صور الحيوانات والشياطين فقبل ان يتكرر الفصل من هاتين او من احدهما حتى كان اثره ملكة هما داخلتان تحت فصل الحصة الانسانية بالتبعية اى ليس لاحدهما فصل فارق نها الازم لها بل الفصل الفارق الانسانية هو الناطق والشخص من حيث وحدته لا يقبل الفصول المتعددة الا على جهة التعاقب فاذا لبست واحدة منها كما من فصول جنسها ارتفع فصل الناطق حال الحصول فصل لاحدهما حيوانى او شيطانى فاذا لم يستقر بان يكون اثره ملكة وارتفع نزل الناطق وهكذا كلما لبس صورة من صور الحيوانية او الشيطانية ارتفعت الصورة الانسانية فاذا ارتفعت كل صورة نزلت الانسانية لا يزنى الزانى وهو مؤمن فاذا زنى خرجت منه روح الايمان وبقيت فيه روح الاسلام فاذا تاب عادت اليه روح الايمان فاذا تكرر الفعل من احدى الصورتين حتى كان اثره ملكة خرجت منه الانسانية بحيوانيتها اى بمادتها من التاييدات العقلية وبفصلها الناطق اى بصورتها الناطقية وظهرت الصورة الحيوانية عليه اذا كان الفعل المتكرر من الحيوانية الحسية الفلكية او الصورة الشيطانية عليه اذا كان الفعل المتكرر من الامارة بالسوء فالملكة الحيوانية او الشيطانية انما تغلب اذا خرجت عليها الانسانية بمادتها وصورتها فيكون المحشور حيوانا او شيطانا ليس هو انسانا انقلب حيوانا لان المادة الانسانية والصورة الانسانية خرجا من الشخص فهو حيوان كما قال تعالى ان هم الا كالانعام بل هم اضل او شيطانا كما قال تعالى شياطين الانس والجن لا كما توهم المصنف من انقلاب الانسانية حيوانية فان قوله فكل ملكة تغلب على الانسان فى الدنيا يتصور فى الاخرة بصورة تناسبها صحيح فى الظاهر لان تبدل الصور ليس على الظاهر منافيا لما نقول لان هذا الشخص خرجت منه الانسانية وصار الآن حيوانا لا ان الانسان كما مر فيه الحيوانية والانسانية ولكن الحيوانية لم تكن مفعولة الاكتفاء بفصل الانسان فلما تقرر فيها فصلها خرجت الانسانية لانها ما دامت موجودة لم يكن للحيوانية فصل خاص فالصور تتعاقب على الشخص ولا تجتمع فيه فاذا اطمانت الامارة كانت لعقل الاستيلاء او العقل عليها حتى نسيت اعتبارها من نفسها اخت ظ
فيضمحل اعتبار الحيوانية لنفسها وقوله حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها واغراضها النفسانية صحيح لكن فى الحيوان الا فى الانسان اى انما خلق الابدان الحيوانية فى الحيوان لا فى الانسان لان الصورة الناطقية لا تكون دواعيها الا بما يحب الله ويرضى كما اشرنا اليه من كلام على صلوات الله عليه وآله وكذا باقى كلامه يعنى انه صحيح بمعنى ان الله سبحانه خلق الات كل شئ بحسب دواعيه لا بحسب دواعى غيره فالصورة الحيوانية مخلوقة بحسب دواعى الحيوان لا الانسان فكل ما ذكره ومثل من مناسبة الالات لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب للسبع الى اخره مؤيد لما ذكرناه قال ومن نظر الى اصناف الناس من كل صنعة وعمل الكاتب والشاعر والمنجم والطبيب والزارع وغيرهم يجد هيئات ابدانهم مناسبة لدواعى نفوسهم فان الهيئات ترد من النفوس الى الابدان اولا كما ترتقى من الابدان الى النفوس ثانيا فيتصور فى الاخرة بصورتها واليه الاشارة بقوله تعالى والمتكبرين اذناب الانعام والمغيرين خلق الله قال بعض اصحاب القلوب كل من شاهد بنور البصيرة باطنه فى الدنيا لراه مشحونا بانواع المؤذيات من الشهوة والغضب والمكر والحسد والتكبر والعجب والرياء وغيرها الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور السباع والبهائم وقد احدقت به العقارب والحيات تلدغها وتلسعها والنار قد احاطت وحرقته وانما هى ملكاته وصفاته الحاضرة الآن تساعدها الرحمة وتنجيها من العذاب لاجل الايمان والعمل الصالح اقول قوله ومن نظر الخ يعنى ان من نظر بعين البصيرة وكانت له بصيرة ونور من عند الله بسبب قابليته الظاهرة كالخلقة الصالحة وكالباطنة كالعمل والقلب المجتمع الى كل عامل لعمل وصانع لصنعة كالكاتب والشاعر والمنجم والطبيب والزارع وغيرهم يجد هيئات ابدانهم وتراكيب طبايعهم مناسبة لدواعى نفوسهم وهذا صحيح لا شبهة فيه فان الشاعر مثلا طبيعته وهيئاته مشاعره موزونة الا ترى انه اذا اتى ببيت شعر وفيه زحاف غير مقبول لم تقبله طبيعته وعرف صحته وفساده لانه يزنه بطبعه فلا ينطبق عليه شئ من الشعر المعوج والافليس بشاعر لان طبع الشاعر موزون بوزن البحور التى تجرى عليها طبعا او تطبعا وما لم يكن كذلك لم يتات له الشعر حتى لو كان بحر لم يكن طبعه موزونا به ولا تطبع لم يصل منه فان العرب مع فصاحتهم وبلاغتهم ديوانهم الشعرية يفتخرون ولم يقل منهم احد شعرا من بحر كان وكان مثل قول الشاعر من لا ترى الشمس عينه ولا ترى البدر مقلته ولا الصبا المشرق يش ينفعه قنديل فانت ذا فى اعتقادك تشرب على هذا الظماء ماء البحار السبعة ولا تبل غليل والحاصل ان هذا شئ ظاهر ليس فيه على ظاهره اشكال وان كان لو نظر فى حقيقة هذه

المتابعة

## في بيان ان هيئات الفعلية انما ينشأ من قوابل المفعولات

المناسبة ظهر خلافه وهو انه هل باعثها في البدن تصور النفس تلك الملكة وتصور البدن على ذلك تابع ام الباعث في النفس تصور البدن بتلك الهيئة لان صورته على تلك الهيئة مقتضية لفعل النفس ما يناسب تلك الصورة كما قال العلماء في قصة السامري حيث صنع الذهب بصورة العجل فلما وضع في فمه التراب الذي قبضه من اثر خيزوم فرس الحيوة خار ولو انه صنعه انسانا ووضع في فمه التراب تكلم ولو صنعه كلبا نبح او فرسا صهل وليس ذلك الا لان الروح تابعة في تشخصها لتشخص الجسد وقد يستفاد مما تقدم من كلامنا ترجيحا الوجه الثاني وفي قوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشارة او تصريح بذلك وكذا فيما روي عنه عم ما معناه ان النطفة اذا وقعت في الرحم امر تعالى ملكين خلاقين فاقتحما بطن المرأة من فمها فيقولان يا ربنا نخلقه ذكرا ام انثى فيأمرهم بما اراد ثم يقولان يا ربنا نخلقه سعيدا ام شقيا فيأمرهم بما اراد ومن عرف هذا وعرف ان البدن تكون قبل الروح كما هو مذهب المحققين وانها كالماء والهواء تتقدر وتتصور بهيئة الاناء ظهر له صحة الوجه الثاني وقولنا ان البدن تكون قبل الروح على ما هو اختيار المحققين لا ينافي ما دل على كونها قبل الابدان باربعة الاف سنة لان تقدم الارواح على الابدان تقدم دهري وتقدم الابدان على الارواح تقدم زماني ومثاله في الشاهد ما مثلنا به قبل ذلك بحبة الحنطة التي هي اية الروح فانها قبل العود الاخضر والسنبلة وليس المنمي للعود الاخضر هو الحبة لتعرض المعترض وانما المنمي له هو النفس النباتية وان الحبة عدمت صورتها في العود الاخضر وبطل تركيبها وكمنت طبيعتها في غيب العود الاخضر حتى تلقح السنبلة فتظهر الحبة من غيب العود الاخضر على حسب قوة العود والسنبلة وضعفهما في القوة والضعف فافهم واقبل ما كشفت لك من الاسرار المكتومة عن الاغيار وقوله فان لهيئات ترقى من النفوس الى الابدان اولا كما ترقى من الابدان الى النفوس ثانيا فيه ان الهيئات الواردة من النفوس عبارة عن مظاهرها وهي صفة النفوس الظاهرة من اثارها من حيث هي ظاهرة وهي مواد الابدان فانها وان كانت اعراضا بالنفوس الا انها جواهر بالبدن كما هو شان المعلولات بالنسبة الى عللها الحقيقية فهيئتها الواردة منها الى البدن هيئة فعلية لا ذاتية لان افعالها منوطة بالاجساد ومثال ذلك حبة الحنطة المزروعة فان هيئتها الواردة على العود الاخضر هيئة فعلية والعاملة فيه هي الحاملة لفعلها وهي النفس النباتية فانها هي الحاملة لتلك الهيئة الفعلية كما ان النفس النباتية في العود الاخضر والسنبلة هي الحاملة لهيئة الحبة الفعلية والهيئات الفعلية انما تنشأ من قوابل المفعولات لان الافعال تجري في المفاعيل على حسب قابليتها فاذا تقدرت صورة فعل النباتية على هيئة قابلية البدن وتحققت كانت مطرحا ومتعلقا لافعال النفس بمعنى ان النفس تجري في افعالها على حسب مقتضى هيئة ذلك البدن فان كانت تلك الهيئة مطابقة للفطرة الانسانية كانت لا تجري على مقتضيها من الافعال الا ما يكون مطابقا لامر الله ومحبته فتكون الملكات الناشية عن تلك الافعال مقررة ومؤكدة لتلك الهيئة البدنية وان كانت مخالفة للفطرة الانسانية كانت الافعال المطابقة لامر الله ومحبته لا تجري على مقتضيها وانما تجري على مقتضاها ويتعلق بها من الافعال ما يخالف امر الله ومحبته والنفس الناطقة القدسية لا يصدر عنها فعل يخالف امر الله ومحبته لان مادتها التاييدات العقلية والعقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان بل تكون مرفوعة التصرف بحيلولة افعال النفس الحيوانية الحسية الفلكية لانها هي التي يكون فعلها الحيوة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية كما قال امير المؤمنين عم وبحيلولة افعال النفس الامارة بالسوء وافعالهما موافقة لمقتضى الهيئة المخالفة لامر الله ومحبته فيلبس البدن بملكات افعالهما صورة ما غلب من ملكات اثمهما فهاتان النفسان هما المتصورتان بصور الشياطين والحيوانات واما الناطقة اذا كفت عن التصرف فانها تلحق بالكرسي ولا تلبس شيئا من صور الشياطين والحيوانات وليس شيء من هيئات ذات الناطقة يرد على البدن ولا شيء من هيئاته يرتقي الى ذات الناطقة وان كان في الهيئة الموافقة لامر الله ومحبته وانما الوارد النازل اثر افعالها كاشراق الشمس على الجدار على نحو ما قررنا وشاهد هذا بعد العقل من النفس قول امير المؤمنين عم فيما روي عنه ان بعض اليهود اجتاز به عم وهو يتكلم مع جماعة فقال يا ابن ابي طالب لو انك تعلمت الفلسفة لكان يكون منك شان من الشان فقال عم وما تعني بالفلسفة اليس من اعتدل طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوي اثر النفس فيه ومن قوي اثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه ومن سما الى ما يرتقيه فقد تخلق بالاخلاق النفسانية ومن تخلق بالاخلاق النفسانية فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان يكون موجودا بما هو حيوان فقد دخل في الباب الملكي الصوري وليس له عن هذه الغاية مغير فقال اليهودي الله اكبر يا ابن ابي طالب فقد نطقت

بالفلسفة



# في بيان انّ هيئات الفعلية انما ينشأ من قوابل المفعولات

بالفلسفة جميعاً في هذه الكلمات رضي الله عنك الخ فافهم كلامه ع في قوله قوي اثر النفس فيه فانّ اثر الشئ يراد منه ما احدثه
بفعله وفي قوله فقد تخلّق بالاخلاق النفسانيّة فانه كما تخلق الجدار بالاخلاق الشمسيّة اي استنار باثرها الّذي هو اشراقها
فقوله فليتصوّر في الآخرة بصورتها يعني بصورة ذاتها والحقّ انه يتصوّر بصورة اثرها اي اثر فعلها كما في الجدار والفعل يعطي
هيئته على حسب قابليته والا لكان العبد مظلوماً واذا كانت الصورة يخالف مقتضاها امر الله ومحبّته كانت الملائكة المؤثرة
ناشية من افعال النفس الحيوانية او الامّارة وليس للناطقة في شئ من ذلك مدخل الا بفعل ولا محبّة وكلّ ذلك بخلاف ما
يقوله المصـ ويريده وقوله واليه اي الى ما يدّعيه من انّ الملكات المغيّرة للصور الانسانية الى الصور الشيطانيّة والحيوانية تكوّنت من
افعال الناطقة القدسيّة الاشارة بقوله تعـ والمبتكين آذان الانعام والمغيّرين خلق الله والمبتكون الشاقّون آذان الانعام علامة على
كونها لا تؤكل لحومها ولا تركب ظهورها وهي التي اشار سبحانه اليها بقوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام روي انّ
البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطن فان كان الخامس ذكراً نحروه واكله الرجال والنساء وان كان الخامس انثى بحروا اذنها اي شقّوه
وكانت حراماً على النساء لحمها ولبنها فاذا ماتت حلّت للنساء والسائبة البعير يسيّب بنذر ويكون على الرجل ان سلّمه الله عزّ وجلّ
من مرضه او بلّغه منزله ان يفعل ذلك والوصيلة من الغنم كانوا اذا ولدت الشاة سبعة ابطن فان كان السابع ذكراً ذبح واكل منه
الرجال والنساء وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكراً وانثى قالوا وصلت اخاها ولم تذبح وكان لحمها حراماً على النساء
الّا ان يموت منها شئ فيحلّ اكلها للرجال والنساء والحام الفحل اذا ركب ولد ولده قالوا قد حمى ظهره ويروى الحام من الابل اذا
نتج عشرة ابطن قالوا قد حمى ظهره فلا يركب ولا يمنع من كلاء ولا ماء فالفاعلون ما ذكرهم المبتكون آذان الانعام اي الشاقّون
فقد وسموا الانعام لاجل علامات تناسب اغراضهم فيما لم يؤمر وابه والمغيّرون خلق الله ظاهراً بمعنى المبتكين لانّهم يشقّقهم
اذانها بغير امر من الله وانما افتروا الكذب عليه تعـ فقد غيّروا خلق الله في الكون وفي الحكم وفي التاويل انّهم استولوا على ضعفا
ووسموهم واستخدموهم في شهوات انفسهم فهم رعاياهم وانعامهم وشقّوا آذان قلوبهم بما صرفوها الى شئونهم في معاصي قلوباً ظ
الله وغيّروا خلق الله فانّ الله سبحانه انّما خلق الناس لاوليائه ع وخلقهم لهم يتبعون بها اولياءه في طاعته ولكنّ الّذين كفروا
يفترون على الله الكذب حتّى سمّوا انفسهم باسمائهم التي هي اسماؤه فهم الّذين يلحدون في اسمائه لانّهم سمّوا انفسهم
باسماء اوليائه ع ووسموا رعيّة الاولياء وانعامهم بميسم طاعتهم والله سبحانه خلقهم على فطرة طاعته فغيّروا خلق الله
الى فطرة طاعتهم وصورة فطرة طاعة الله وطاعة اوليائه ع هي الصور الانسانية وصورة فطرة طاعة المفترين على الله
الكذب هي الصور الشيطانيّة والحيوانيّة وهي من النفس الامّارة والنفس الحيوانية لا من الناطقة القدسيّة وقول اصحاب
القلوب يعني بهم بعض الصوفية واشباههم من الحكماء كلّ من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا رآه مشحوناً بالمؤذيات
يريدون بانّه يجد باطنه مشحوناً من الامور القبيحة من الشهوة التي هي منشاء الملكات النفسانية الحيوانية والغضب
الّذي هو منشأ الملكة النفسانية السبعيّة والمكر والحسد والتكبّر والعجب والرياء التي هي منشاء الملكات النفسانيّة الشيطا
وهي التي تتصوّر بها النفس الحيوانية والشيطانية وصور هذه الصور تنتقش في ارض البرزخ بل وصو راسبابها فاذا
وضع في قبره اوّل من يأتيه رومان فتّان القبور فيولج الروح فيه الى صدره ثم يامره فيكتب جميع اعماله في قطعة من كفنه
ثم يطوّقه بها في عنقه فتكون اثقل عليه من جبل احد وهو قو . . كلّ انسان الزمناه طائره في عنقه الآية ثم يأتيه منكر لم نزل كذا
ونكير فيحاسبانه باعماله ثم يفتحان له من عند راسه باباً الى واد مدّ بصره كلّه مشحون من صور تلك الافعال والملكات التي
انتقشت في تلك الارض ارض البرزخ وهو كلاب وخنازير وسباع وقردة وحيّات وعقارب وخيل وبغال وحمير و
سائر انواع الحيوانات وسائر انواع الشياطين وسائر انواع الجان كلّ منها على صور مختلفة وكلّ منها مقبل عليه وقاصد
له بالاذيّة ولا ملجاء له عنها لانّها لازمة له كلزوم الظلّ للشاخص وتلك هي هول المطلع وهذه الامور يشاهدها
من كشف الغطاء عن بصيرته لا خصوص تلك الطائفة وعبارة المصـ لا تفيد بظاهرها ارادة الخصوص ولكن المعروف
من طريقته انّ ما سوى اولئك محجوبون وان رأوا اشياء رأوا غير ما هو الواقع فلذا قلت لا خصوص تلك الطائفة ولذا
قالوا وقالوا الآن اكثر الناس محجوب بالعين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها وقد تمثّلت بصورها

واشكالها

# المجلد الثالث

واشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور البهائم والسباع وقد اشرنا لك مرارًا
ان النفس المتشكلة هي الحيوانية الحسية الفلكية لا الشيطانية اعني الامارة وانه ليرى ان
العقارب والحيات قد احاطت به تلدغها اى تلدغ النفس وتلسعها والنار قد
احدقت واحاط به سرادقها قال المص وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة
الان تساعد الرحمة اى الانسان وتنجي نفسه من العقاب الاجل
الايمان والعمل الصالح وقد سمعت ما قلنا في رد
قوله ان كل ما في الاخرة من نوع الاعتقادات
والنيات تم جزء الثاني من
شرح العرشية

بسم الله الرحمن الرحيم

قاعدة في النفختين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين **وبعد** قال العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي هذا الجزء الثالث من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا **قال** قاعدة في النفختين قال الله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات الاية واعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها والصور بسكون الواو وقرئ بفتحها ايضا جمع الصورة ولما سئل النبي صلى الله عليه واله عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه اوسع واسفله اضيق او بالعكس ولكل منهما وجه فاذا الهيئات الصور كانت فتيلة استعدادها كالفحم للاشتعال بالنار التي كمنت فيها فتبرز بالنفخ والصور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر بها فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الثانية على تلك الصور المستعدة لارواحها كالسراج للاشتعال بل الاستنارة فاذا هم قيام ينظرون واشرقت الارض بنور ربها فتقوم تلك الصور احياء ناطقة فمن ناطق الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا هذا وكل ينطق بحسب عمله وحاله **اقول** قوله واعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها في الجملة وعلى الظاهر صحيح واما على التحقيق فهو كلام من لا يتصور ذلك فان النفختين مختلفان في الابتداء وذلك لان نفخة الصعق نفخة جذب بان يجذب النفس بفتح الفاء الى الجوف واسرافيل عليه السلام ينفخ في نفخة الصعق وهي النفخة الاولى نفخة جذب فينجذب الارواح الى الصور وتدخل كل روح في ثقبها وتتفكك اركانها وتبطل تركيبها كما قال امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاعرابي في وصف النفس الحيوانية ونفخة الفزع والبعث نفخة دفع بان يدفع النفس من الجوف الى الفضاء فاذا نفخ اسرافيل عليه السلام نفخة الدفع وهي النفخة الثانية فتمر الحقيقة الاولى هي حقيقة العبد من ربه وهي النور والفؤاد والوجود الذي هو المادة على العقل في خزائنه وهو نائم تحت ظل الشجرة البيضاء فيتعلق بها ثم على النفس وهي نائمة تحت ظل الشجرة الخضراء فتتعلق بها ثم على الطبيعة وهي نائمة تحت قبة الياقوت فتتعلق بها ثم على الهباء الجوهري وهو نائم في هواء الجعل فتتعلق بها ثم على الصورة في الاظلة الشبحية فتتعلق بها فتنزل بما تعلق بها الى طينة الشخص المستديرة في قبره وهي مادة جسده الذي كان في الدنيا المصورة بمقتضى صور اعماله فتلبسها ثم ينشق التراب من قبره فاذا هم قيام ينظرون واقول ويحتمل ان يكون مراد من قال في تمثيله ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها هو ما ذكرنا وان كان بعيدا الان قوله تطفئ النار وقوله فينفخ اسرافيل عليه السلام نفخة واحدة فتمر عليها فتطفئها يشعر بفناء الارواح وليس كذلك وانما الاجساد والارواح باقية نعم هي متفككة الاجزاء والاعضاء بين النفختين مدة اربعمائة سنة وفيها تبطل حركتها وتركيبها فاذا نفخ في الثانية تركبت وحييت وقوله والصور بسكون الواو وقرئ بفتحها ايضا جمع الصورة فالمراد بالصور بسكون الواو قلب الانسان الكبير وهو المنفوخ به لان النفخة تقع اولا فيه ولذا قيل نفخ في الصور وتخرج منه على الارواح وبفتح الواو الصورة وهو المنفوخ فيه اولا ولما سئل النبي صلى الله عليه واله عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل عليه السلام ولما قام الدليل كما مر عن الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يكون الا بما ههنا الخ وكذا عن ابائه عليهم السلام وثبت ان

التي ع

الصور



# فی بیان ان هیئات الفعلیة انما ینشأ من قوابل المفعولات

بالفلسفة جمیعاً فی هذه الکلمات رضی الله عنك الخ فافهم کلامه ع فی قوله قوی اثر النفس فیه فان اثر الشیء یراد منه ما احدثه
بفعله وفی قوله فقد تخلق بالاخلاق النفسانیة فانه کما تخلق الجدار بالاخلاق الشمسیة ای استنار باثرها الذی هو اشراقها
فقوله فلیتصور فی الاخرة بصورتها یعنی بصورة ذاتها والحق انه یتصور بصورة اثرها ای اثر فعلها کما فی الجدار والفعل یعطی
هیئته علی حسب قابلیته والا لکان العبد مظلوماً واذا کانت الصورة یخالف مقتضاها امر الله ومحبته کانت الملائکة المؤثرة
ناشیة من افعال النفس الحیوانیة او الامارة ولیس للناطقة فی شیء من ذلك مدخل لا بفعل ولا بمحبة وکل ذلك بخلاف ما
یقوله المص ویریده وقوله والیه ای الی ما یدعیه من ان الملکات المغیرة للصور الانسانیة الی الصور الشیطانیة والحیوانیة تکونت من
افعال الناطقة القدسیة الاشارة بقوله تع والمبتکین اذان الانعام والمغیرین خلق الله والمبتکون الشاقون اذان الانعام علامة علی
کونها لا تؤکل لحومها ولا ترکب ظهورها وهی التی اشار سبحانه الیها بقوله ما جعل الله من بحیرة ولا سائبة ولا وصیلة ولا حام روی ان
البحیرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطن فان کان الخامس ذکراً نحروه واکله الرجال والنساء وان کان الخامس انثی بحروا اذانها ای شقوها
وکانت حراماً علی النساء لحمها ولبنها فاذا ماتت حلت للنساء والسائبة البعیر یسیب بنذر ویکون علی الرجل ان سلمه الله عز وجل
من مرضه او بلغه منزله ان یفعل ذلك والوصیلة من الغنم کانوا اذا ولدت الشاة سبعة ابطن فان کان السابع ذکراً ذبح واکل منه
الرجال والنساء وان کان انثی ترکت فی الغنم وان کان ذکراً وانثی قالوا وصلت اخاها ولم تذبح وکان لحمها حراماً علی النساء
الا ان یموت منها شیء فیحل اکلها للرجال والنساء والحام الفحل اذا رکب ولد ولده قالوا قد حمی ظهره ویری والحام من الابل اذا
نتج عشرة ابطن قالوا قد حمی ظهره فلا یرکب ولا یمنع من کلاء ولا ماء فالفاعلون ما ذکرهم المبتکون اذان الانعام ای الشاقون
فقد وسموا الانعام لاجل علامات تناسب اغراضهم فیما لم یؤمروا به والمغیرون خلق الله ظاهراً بمعنی المبتکین لانهم یشقهم
اذانها بغیر امر من الله وانما افتروا الکذب علیه تع فقد غیروا خلق الله فی الکون وفی الحکم وفی التاویل انهم استولوا علی ضعفاء
ووسموهم واستخدموهم فی شهوات انفسهم فهم رعایاهم وانعامهم وشقوا اذان قلوبهم بما صرفوها الی شئونهم فی معاصی
الله وغیروا خلق الله فان الله سبحانه انما خلق الناس لاولیائه ع وخلق لهم قلوبا یتبعون بها اولیائه فی طاعته ولکن الذین کفروا قلوبا هم
یفترون علی الله الکذب حتی سموا انفسهم باسمائهم التی هی اسماؤه فهم الذین یلحدون فی اسمائه لانهم سموا انفسهم
باسماء اولیائه ع وسموا رعیة الاولیاء وانعامهم بمیسم طاعتهم والله سبحانه خلقهم علی فطرة طاعته فغیروا خلق الله
الی فطرة طاعتهم وصورة فطرة طاعة الله وطاعة اولیائه ع هی الصور الانسانیة وصورة فطرة طاعة المفترین علی الله
الکذب هی الصور الشیطانیة والحیوانیة وهی من النفس الامارة والنفس الحیوانیة لا من الناطقة القدسیة وقول اصحاب
القلوب یعنی بهم بعض الصوفیة واشباههم من الحکماء کل من شاهد بنور البصیرة باطنه فی الدنیا رآه مشحوناً بالموذیات
یریدون به انه یجد باطنه مشحوناً من الامور القبیحة من الشهوة التی هی منشاء الملکات النفسانیة الحیوانیة والغضب
الذی هو منشأ الملکة النفسانیة السبعیة والمکر والحسد والتکبر والعجب والریاء التی هی منشاء الملکات النفسانیة الشیطانیة
وهی التی تتصور بها النفس الحیوانیة والشیطانیة وصور هذه الصور تنتقش فی ارض البرزخ بل وصور اسبابها فاذا
وضع فی قبره اول من یأتیه رومان فتان القبور فیولج الروح فیه الی حقویه ثم یامره فیکتب جمیع اعماله فی قطعة من کفنه
ثم یطوقها فی عنقه فتکون اثقل علیه من جبل احد وهو قوله تعالی وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه الایة ثم یأتیه منکر لمه نسخ کذا
ونکیر فیحاسبانه باعماله ثم یفتحان له من عند راسه باباً الی واد مد بصره کله مشحون من صور تلك الافعال والملکات التی
انتقشت فی تلك الارض ارض البرزخ وهو کلاب وخنازیر وسباع وقردة وحیات وعقارب وخیل وبغال وحمیر و
سائر انواع الحیوانات وسائر انواع الشیاطین وسائر انواع الجان کل منها علی صور مختلفة وکل منها مقبل علیه وقاصد
له بالاذیة ولا ملجاء له عنها لانها لازمة له کلزوم الظل للشاخص وتلك هی هول المطلع وهذه الامور یشاهدها
من کشف الغطاء عن بصیرته لا خصوص تلك الطائفة وعبارة المص لا تفید بظاهرها ارادة الخصوص ولکن المعروف
من طریقته ان ما سوی اولئك محجوبون وان راوا اشیاء راوا غیر ما هو الواقع فلذا قلت لا خصوص تلك الطائفة ولذا
قالوا وقالوا الا ان اکثر الناس محجوب العین عن مشاهدتها فاذا انکشف الغطاء بالموت عاینها وقد تمثلت بصورها

واشکالها

# المجلد الثالث

واشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور البهائم والسباع وقد اشرنا لك مرارا
ان النفس المتشكلة هي الحيوانية الحسية الفلكية لا الشيطانية اعني الامارة وانه ليرى ان
العقارب والحيات قد احاطت به تلدغها اي تلدغ النفس وتلسعها والنار قد
احدقت واحاط به سرادقها قال المص وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة
الآن تساعد الرحمة اي الانسان وتنجي نفسه من العقاب الاجل
الايمان والعمل الصالح وقد سمعت ما قلنا في رد
قوله ان كل ما في الاخرة من نوع الاعتقادات
والنيات تم جزء الثاني من
شرح العرشية

بسم الله الرحمن الرحيم

قاعدة في النفختين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين وبعد قال العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي
هذا الجزء الثالث من شرح العرشية لصدر الدين الشيرازي الشهير بملا صدرا **قال** قاعدة في النفختين قال الله تعـ و
نفخ في الصور فصعق من في السموات الاية واعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها والصور بسكون الواو
قرئ بفتحها ايضا جمع الصورة ولما سئل النبي صـع واله عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة
والضيق واختلف في ان اعلاه اوسع واسفله اضيق او بالعكس ولكل منهما وجه فاذا لهيئات الصور كانت فتيلة استعدادها
كالفحم للاشتعال بالنار التي كمنت فيها فتبرز بالنفخ والصور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة
فتمر بها فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الثانية على تلك الصور المستعدة لارواحها كالسراج للاشتعال بل الاستينارة
فاذا هم قيام ينظرون واشرقت الارض بنور ربها فتقوم تلك الصور احياء ناطقة فمن ناطق الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا
واليه النشور ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا هذا وكل ينطق بحسب علمه وحاله **اقول** قوله واعلم ان النفخة نفختان نفخة
تطفئ النار ونفخة تشعلها في الجملة وعلى الظاهر صحيح واما على التحقيق فهو كلام من لا يتصور ذلك فان النفختين مختلفان في الابتداء
وذلك لان نفخة الصعق نفخة جذب بان يجذب النفس بفتح الفاء الى الجوف واسرافيل ع ينفخ في نفخة الصعق وهي النفخة الاولى
نفخة جذب فينجذب الارواح الى الصور وتدخل كل روح في ثقبها وتتفكك اركانها وتبطل تركيبها كما قال امير المؤمنين ع
في حديث الاعرابي في وصف النفس الحيوانية ونفخة الفزع والبعث نفخة دفع بان يدفع النفس من الجوف الى الفضاء فاذا نفخ
التي ع — اسرافيل ع نفخة الدفع وهي النفخة الثانية فتمر الحقيقة الاولى هي حقيقة العبد من ربه وهي النور والفؤاد والوجود الذي
هو المادة على العقل في خزائنه وهو نائم تحت ظل الشجرة البيضاء فيتعلق بها ثم على النفس وهي نائمة تحت ظل الشجرة الخضراء
فتتعلق بها ثم على الطبيعة وهي نائمة تحت قبة الياقوت فتتعلق بها ثم على الهباء الجوهري وهو نائم في هواء الجعل فتتعلق بها
ثم على الصورة في الاظلة الشبحية فتتعلق بها فتنزل بما تعلق بها الى طينة الشخص المستديرة في قبره وهي مادة جسده الذي
كان في الدنيا المصورة بمقتضى صور اعماله فتلبسها ثم ينشق التراب من قبره فاذا هم قيام ينظرون واقول ويحتمل ان
يكون مراد من قال في تمثيله ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها هو ما ذكرنا وان كان بعيدا الا ان قوله تطفئ
النار وقوله فينفخ اسرافيل ع نفخة واحدة فتمر عليها فتطفئها يشعر بفناء الارواح وليس كذلك وانما الاجساد والارواح
باقية نعم هي متفككة الاجزاء والاعضاء بين النفختين مدة اربعمائة سنة وفيها تبطل حركتها وتركيبها فاذا نفخ
في الثانية تركبت وحييت وقوله والصور بسكون الواو وقرئ بفتحها ايضا جمع الصورة فالمراد بالصور بسكون الواو قلب
الانسان الكبير وهو المنفوخ به لان النفخة تقع اولا فيه ولذا قيل نفخ في الصور وتخرج منه على الارواح وبفتح الواو جمع
الصورة وهو المنفوخ فيه اولا ولما سئل النبي صـع عن الصور ما هو فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل ع ولما قام الدليل
كما مر عن الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يكون الا بما ههنا الخ وكذا عن ابائه ع وثبت ان

الصور



# قاعدة في النفختين النفخة

الصّور بسكون الواو قلب الانسان الكبير دلّ على انّ هيئته كهيئة قلب الانسان الصّغير لانّ في كلّ شئ مثله فيكون هيئة الصّور كالجسم الصّنوبري الذي في صدر الانسان هكذا [موضع النفخ / خروج النفس لاهل السموات] قال فوصف بالسّعة والضيق نعم كما مثّلنا وقوله واختلف في انّ اعلاه اوسع واسفله اضيق او بالعكس ولكلّ فيهما وجه واقول اما ذكر مجرد الاعلى والاسفل فله وجه بالاعتبار وبعد ارادة الاعلى مثلا بالمخروط كما ترى فهو اوسع باطنا واضيق ظاهرا لانّه اخر القلب وخزانته واما الشعبتان فهما الاذنان اي اذناء القلب اليمنى الى جهة اهل السّموات واهل الحجب واليسرى الى جهة اهل الارض ويبتدئ خروج الصّوت في نفخة الجذب من الايسر الذي يلي الارض لانّه في النفخة الاولى وقبل الدنيا في نفخة البدء كان من العليا قبل السّفلى لانها وان كانت من العود الا انها بالنسبة الى نفخة الصّعق كالبدء وقوله فاذا تهيئات الصّور كانت فتيلة استعدادها كالفحم للاشتعال بالنار التي كمنت فيها يريد بانّ الصّور التي هي المعادة مستعدّ للحيوة كاستعداد السّنبلة للحبّة الكامنة فيها وكاستعداد الفحم للاشتعال بما كمن فيه من النار عند النفخ عليها فانّ النار المشتعلة في الفحم اذا مرّ بها النفخ طفأها واذا كان في الفحم نار غير مشتعلة فمرّ بها النفخ اشتعل ومن التمثيل يستفاد انه يرى انّ الرّوح كامنة في الصّور ويدلّ عليه قوله والصّور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها فيلزمه ان تجعل الصّورة في قبره ان تكون امّا انها قائمة بمادة اولا فان كانت قائمة بمادة فامّا ان تكون هي مادتها في الدّنيا كما تقوله ويلزمه خلاف قوله او غيرها ويلزم خلاف ما دلّ عليه الكتاب والسّنة وان كانت قائمة بغير مادة خلاف المعقول لانّ الصّورة عرض لا يقوم بدون معروض وان كانت ليست في قبره فامّا ان تكون قائمة بروحها كما هو ظاهر قوله التي كمنت فيها وقوله والصّور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها ويلزمه خلوّ الارض منهم اصلا وهو خلاف الكتاب والسّنة او بغير روحها وهو خلاف المعقول فلا يصحّ شئ من قوله اذ لا يخرج عن هذه الاحتمالات فان قلت فاذا ابطلت جميع الشقوق فما قولك الذي يصحّ في كيفية الاحياء قلت ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره عن علي بن الحسين عليهما السّلم قال سئل سائل عن النفختين كم بينهما قال ما شاء الله فقيل له فاخبرني يا ابن رسول الله ص كيف ينفخ فيه فقال امّا النفخة الاولى فانّ الله يامر اسرافيل فيهبط الى الارض ومعه الصّور وللصّور راس واحد وطرفان بين طرف كلّ راس منهما ما بين السّماء والارض قال فاذا رات الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الارض ومعه الصّور قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض وفي موت اهل السّماء قال فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة فاذا راوه اهل الارض قالوا قد اذن الله في موت اهل الارض قال فينفخ فيه نفخة فيخرج الصّوت من الطرف الذي يلي الارض فلا يبقى في الارض ذو روح الّا صعق ومات ويخرج الصّوت من الطرف الذي يلي السّماء فلا يبقى ذو روح في السّموات الّا صعق ومات الّا اسرافيل فيمكث في ذلك ما شاء الله قال فيقول الله لاسرافيل يا اسرافيل مت فيموت اسرافيل فيمكثون في ذلك ما شاء الله ثم يامر السّموات فتمور ويامر الجبال فتسير وهو قوله يوم تمور السّماء مورا وتسير الجبال سيرا يعني تبسط وتبدّل الارض غير الارض يعني بارض لم تكتسب عليها الذّنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كما دحاها اول مرّة ويعيد عرشه على الماء كما كان اوّل مرّة مستقلا بعظمته وقدرته قال فعند ذلك ينادي الجبّار بصوت من قبله جهوري يسمع اقطار السّموات والارضين لمن الملك اليوم فلا يجيبه مجيب فعند ذلك ينادي الجبّار عزّ وجلّ مجيبا لنفسه لله الواحد القهّار وانا قهرت الخلائق كلّهم وامتّهم انّي انا الله لا اله الّا انا وحدي لا شريك لي ولا وزير وانا خلقت الخلق بيدي وانا امتّهم بمشيّتي وانا احييهم بقدرتي قال فينفخ الجبّار نفخة اخرى في الصّور فيخرج الصّوت من احد الطرفين الذي يلي السّموات فلا يبقى في السّموات احد الّا حيي وقام كما كان وتعود حملة العرش ويحضر الجنّة والنّار ويحشر الخلائق للحساب قال الراوي فرايت علي بن الحسين ع يبكي عند ذلك بكاء شديدا وعن الصّادق ع اذا اراد الله ان يبعث الخلق امطر السّماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت اللّحوم وقال اتى جبرئيل ع رسول الله ص فاخذ بيده فاخرجه الى البقيع فانتهى به الى قبر فصوّت بصاحبه فقال قم باذن الله فخرج منه رجل ابيض الراس واللّحية يمسح التّراب عن راسه وهو يقول الحمد لله والله اكبر فقال جبرئيل عد باذن الله ثم انتهى به الى قبر اخر فقال قم باذن الله فخرج منه رجل مسودّ الوجه وهو يقول يا حسرتاه يا ثبوراه ثم قال له جبرئيل عد الى ما كنت فيه باذن الله عزّ وجلّ فقال يا محمّد هكذا يحشرون يوم القيمة والمؤمنون يقولون هذا القول وهؤلاء يقولون ما ترى الخ اقول هكذا كيفية الاحياء وكيفية الاماتة قبل ذلك وبيان ما اقول انه اذا اراد الله اماتة الخلق

لان نفخة الجذب في العود فتكون بعكس الترتيب ذلك فافهم ره
كذلك في النفخة الثانية نفخة البعث الابتداء بالعليا قبل السفلى ع



# في بيان ان القيمة قيامتان

امر اسرافيل فينفخ فى الصور نفخة الصعق نفخة جذب وانّما قال على بن الحسين ع فيخرج الصوت من الطرف الذى يلى الارض لانّ النفس
المجذوب لا يحس بصوته الا ما كان خارج القرن فيموت اهل الارض اولا لانهم اخر من احيى فى البدء وذلك فى مدّة مثل ما احيوا
ومثله باعتبار حيوتهم فى الدّنيا والبرزخ ثم يخرج الصوت بالنفخ كالاول من الشعبة اليمنى فيموت اهل السماء الدّنيا فى مثل ما
مضى وضعفه وهكذا جميع اهل السموات على الترتيب ثم ملائكة الحجب وبتلك النفخة نفخة الجذب يرجع كلّ شى الى اصله فتبطل المركبات
فتمور السماء مورا اى تضطرب يعنى يذهب منها ما اخذها من غيرها من اعراض الدّنيا والبرزخ ويرجع اليهما ما اخذ منها السائر
الحيوانات من النفوس والاجزاء فتشتدّ بساطتها فتكون وردة كالدّهان وتسير الجبال سيرا وتبسط الارض وتبدل الارض غير
الارض كما قلنا فى قوله تع بدّلناهم جلودا غيرها وذلك لانّ الارض خلقت صافية شفافة فكثفت بذنوب بنى ادم فاذا صفيت ومحقت
الذنوب واعراضها باهلها عادت على صفائها كما خلقت اوّل مرّة وليس كما توهم المصر انّ الارض المعادة غير هذه الارض وانّما تعاد
صورتها وهو غلط وخطاء ولهذا قال على بن الحسين ع يعنى بارض لم يكتسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات
كما دحاها اوّل مرّة فانّ قوله كما دحاها اوّل مرّة صريح فى انّ العباد هو هذه الارض لانّها هى المدحوة اوّل مرّة واما قوله ع لم
يكتسب عليها الذّنوب فيريد بها هذه الكثافة كما قلنا فى بدّلناهم جلودا غيرها وقوله ع ويعيد عرشه على الماء كما كان اول مرّة
يريد انه تع اذا ابطل الاشيا وفككّها لم يبطل دينه وذكره ويكون القائم برح الماء الّذى جعل منه كلّ شئ حىّ اعنى وجهه
الّذى لا يفنى كلّ من عليها فان ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام وهو محمّد ص واهل بيته الطّاهرون ص فانهم هم الّذين عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبّحون اللّيل والنهار لا يفترون هكذا قال جعفر بن محمّد ع وروى عنهم ع انهم هم القائلون
بامر الله لمن الملك اليوم وانّهم هم المجيبون بقوله لله الواحد القهّار واعلم انّه اذا نفخ فى الصّور نفخة الصّعق انجذبت كلّ روح الى
ثقبتها كما اشرنا اليه وفى الثقبة ستّة مخازن ومنها اخذت اركان الرّوح فاوّل مخزن تلقى فيه صورتها المثالية وشبحها وفى
الثانى حصّتها الهبائية وهى كالحصّة الماخوذة من الخشب لعمل السّرير قبل تقديره وفى الثالث طبيعتها وفى الرابع صورتها الجوهرية
وفى الخامس رقيقتها الروحية وفى السّادس معناها العقلى فاذا نفخ نفخة الاحياء والنّشور تركّبت كما تفكّكت فاذا اراد الله سبحانه
النشور امطر ماء من الصّاد وهو بحر من ماء تحت العرش رايحته كرايحة المنى وهو ابرد من الثلج واحلى من الشّهد وهو الّذى توضّأ
منه رسول الله ص ليلة المعراج فقال له جبرئيل ادن من صاد فتوضّأ للصّلوة امطر على الارض اربعين صباحا فتكون وجه الارض
هيئة بحرا واحدا فتضربه الريح فيتموّج فيجتمع اجزاء كلّ شخص فى قبره على صورته التى يحشر عليها فتنبت اللّحوم كلّ فى قبره كما تنبت الكماة فى
الارض فاذا نفخ اسرافيل بامر الله نفخة الاحياء تطايرت الارواح وقصد كلّ روح جسدها فى قبره فتدخل فى الجسد الّذى تألّف
بعد تصفيته من الاعراض الغريبة فتتحد به اتحاد اشتياق ووفاق فلا تنفكّ عنه ابدا للاتحاد المذكور بعد ازالة الموانع الغريبة
وبرهانه مذكور فى العلم الطّبيعى المكتوم وقوله فتقوم تلك الصّور مبنى على مذهبه من انّ المعاد انّما هو الصّور واما المواد فانّها
تفنى ونحن نقول فتقوم تلك الاجساد التى كانت فى الدّنيا لابسة صور اعمالها احيا لعود ارواحها اليها الّتى خرجت منها فى دار
الدّنيا لانّ هذه الاجساد عاملة مع ارواحها فهى المعادة للثواب والعقاب **قال** قاعدة فى القيمتين الصغرى والكبرى امّا
الاولى فمعلومة لقوله ص من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها الّا هو والراسخون فى العلم
وكلّ ما فى القيمة الكبرى له نظير فى السّفلى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ومعارجها
والموت كالولادة والقيامتان الصّغرى والكبرى كالولادتين الصّغرى وهى الخروج من بطن الامّ ومضيق الرّحم الى فضاء الدّنيا
والكبرى هى الخروج من بطن الدّنيا ومضيق البدن الى فضاء الاخرة ما خلقكم ولا بعثكم الّا كنفس واحدة **اقول** القيمة قيامتان
صغرى وكبرى امّا الكبرى فهى المعلومة التى تعاد فيها الاشيا الموجوده فى الدّنيا بعد تفرّق اجزائها واما الصّغرى فالمسمّاة
بالقيامة باعتبار التاويل والمجاز من امات نفسه كما امره الله فقد قامت قيامته وحارت سموات حواسه الباطنة وسيّرت
جبال انيّاته وشهواته وقام قائم عقله حتّى ملاء ارض جسده قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ومن مات فى هذه الدّنيا او
خرجت روحه من جسده فقد قامت قيامته كما قال ص وعرف ما هو عليه من خير او شرّ وهو قوله تع وجاءت سكرة الموت
بالحقّ اى بما ختم له به من اعماله وهذا المعنى يتّجه حمله فى طائفتين من الناس الاولى من محض الايمان محضا فانّ ملك الموت يقول

# في بيان انّ القيمة قيامتان

له امّا ما كنت تحذره فقد امنك الله منه وامّا ما كنت ترجوه فقد ادركته ابشر بالسّلف الصّالح مرافقة رسول الله ص وعلىّ وفاطمة ع والثانية من محض الكفر والنّفاق محضًا فيقول له ملك الموت يا عبد الله اخذت فكاك رهانك اخذت امان برائتك تمسّكت بالعصمة الكبرى في الحيوة الدّنيا فيقول لا فيقول ابشر يا عدوّ الله بسخط الله تع وعذابه والنار امّا ما كنت تحذره فقد نزل بك امّا الطائفة الثّالثة فهم الّذين لم يمحض الايمان من المؤمنين ولا الكفر والنّفاق من الكافرين والمنافقين وهؤلاء لم يأتهم الموت بما هم عليه لانّهم لم يتبيّن الهدى من الضّلالة فهؤلاء يلهى عنهم فهم موقوفون لامر الله فيكون قوله ع كما على اهل البرزخ وهم الطائفتان الاوليان وللقيمة الصّغرى اطلاق من حيث المعنى ويراد بها قيام القائم من آل محمّد ص او رجعتهم ع الّذي اوّلها خروج الحسين ع او مطلق ظهور دولتهم الّتي اوّلها ظهور قائمهم ع وآخرها خروج رسول الله ص وممّا يدلّ على ذلك حشر كثير من الاموات ومن الايات كثير مثل قوله فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين يغشى النّاس هذا عذاب اليم انّه عند قيام القائم عليه السّلم عجّل الله فرجه وسهّل مخرجه واية القيمة الكبرى بعد هذه الايات يوم نبطش البطشة الكبرى انّا منتقمون والقران فيه كثير وممّا يدلّ ما روى عن الصّادق ع قال ما معناه انّ الّذي يحاسب النّاس في الرّجعة هو الحسين بن علىّ ع فقيل له ويوم القيمة قال انّما في يوم القيمة بعث الى الجنّة وبعث الى النّار والحاصل انّ اطلاق القيمة على الرّجعة هو المعروف من مذهب اهل البيت ع وهو اولى من اطلاقها على من امات نفسه او مات بخروج روحه من جسده وقوله وامّا القيمة الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطّلع عليها الّا هو والرّاسخون في العلم فامّا انّه مطّلع على وقت قيامها فانّما لا شكّ فيه وامّا الرّاسخون في العلم فالامور المحتومة يعلمونها والتوقيت بالتعيين لتلك المعلومة المحتومة موقوف على التّعيين وتعيين القيمة الكبرى فيها خلاف فقيل بعدمه لقوله تع وما يدريك لعلّ السّاعة تكون قريبا وقد نصّ كثير من المفسّرين بانّ ما في القران وما ادريك فقد اخبره وما فيه وما يدريك فانّه لم يخبره ولقوله تعالى يسئلونك عن السّاعة ايّان مرسيها فيم انت من ذكريها انّما انت منذر من يخشيها وقوله تع قل انّما علمها عند ربّي لا يجلّيها لوقتها الّا هو ثقلت في السّموات والارض لا تاتيكم الّا بغتة وامثال ذلك وقيل باطّلاعهم ع لعموم الاخبار الدّالّة على انّ الله تع اعلمهم بما كان وما يكون والّذي يترجّح عندي الاوّل بمعنى انّ الادلّة على الاخبار بها ليست صريحة في التوقيت على جهة التّعيين ولو وجد فيها ما يدلّ على ذلك لم يكن على جهة الحتم وكون الاعلام بالتوقيت على جهة الحتم فيما لم يقع بعيد نادر الوقوع بل كان حال المعلّمين به يقتضي عدم الحتم فيما لم يقع كما دلّت عليه الاخبار مثل قول علىّ ع لميثم التّمّار لولا اية في كتاب الله وهو قوله تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت لاخبرتكم بما كان وما يكون الى يوم القيمة وهو السّرّ في اخبار العلماء الرّاسخين الّذين اخبرهم سبحانه انّهم ملاقوه غدا اخبر عنهم انّهم يظنّون انّهم ملاقوا ربّهم مع انّهم يتيقّنون ولكنّهم تادّبوا لعلمهم بربّهم انّه تع لو شاء لحجبهم عنه فقال الّذين يظنّون فاتى بلفظ الظّنّ جمعا بين صدق وعده ومقتضى تسلّطه فانّه يمحو ما يشاء ويثبت وعنده امّ الكتاب وقوله وكلّ ما في الكبرى له نظير في الصّغرى ظاهر لانّ ما في الصّغرى كالبذر لما في الكبرى اذ ليس في الصّغرى الّا ما نزل من الخزائن وكلّ شئ يعود الى اصله وممّا يدلّ على ذلك قول الباقر ع لمّا سئله عالم النّصارى فقال من اين ادّعيتم انّ اهل الجنّة يطعمون ويشربون ولا يحدثون ولا يبولون وما الدّليل فيما تدّعونه من شاهد لا يجهل قال جعفر ع فقال ابي ع دليل ما تدّعي من شاهد لا يجهل الجنين في بطن امّه يطعم ولا يحدث الخ فقد اشار بكلامه الى انّ ما هنالك نظيره ومثاله ودليله هنا حتّى انّهم قالوا انّ دليل انّ نهر الخير في الجنّة ينبت على حافتيه اشجار يحملن بنسا متعلّقات بشعور رؤسهنّ انّ نظير ذلك موجود في جزيرة الوقواق كما هو متحقّق عند اهل التّواريخ ومن شاهد ذلك من التّجّار وقال ع الدّنيا مزرعة الاخرة وقول الرّضا ع المتقدّم وقوله ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النّفس وقواها ومنازلها يريد به انّ معرفة يوم القيمة وكيفيّة المعاد هو معرفة النّفس الخ صحيح على غير مراده لانّ معرفة النّفس لا تكون علما صحيحا الّا اذا كانت ماخوذة عن الهادين ع ولو كانت على نحو معرفته للنّفس للزم منها انكار المعاد الجسمانيّ كما هو المتيقّن من كلامه لانّه يقول بعدم اعادة موادّ اجسام الخلائق وانّما تعاد صورها ونفوسها وهذا عندهم من معرفة النّفس فايّ دلالة تدلّ بها معرفة النّفس على هذا وهو يشير الى ما قرّره من الاصول

## فی بیان من اراد معرفة القیمة

السّبعة والقواعد الّتی ذکرها وقد تقدّم الکلام علی بطلان کلّها وقوله والموت کالولادة الخ هذا من معرفة النّفس عنده الّتی
یستدل بها علی معرفة یوم القیمة والمعاد واعلم انّ الموت فی الدّنیا وان کان دلیلا علی نمط ما یستدل به الهداة عم الاانّه
لایهتدی الیه کلّ ناظر بعین غیرهم عم لانّ الموت فی الدّنیا فی قوس الصّعود وهو قوس القیمة والمعاد والقاعدة عندهم ان یستدل
بما فی قوس النّزول علی مقابله ممّا فی قوس الصّعود نعم علی نمط استدلالهم انّ انواع الولادة ولادتان ولادة الجسمانیة وولادة دنیویّة
فالاولی تظهر فیها النّفس الحیوانیة من غیب النباتیّة والثانیة تظهر فیها الناطقة من غیب الحیوانیة فالولادة الاولی فیها
تخرج النّفس من الجسم وهی اية الموت من هذه الدّنیا الّتی تخرج فیها النّفس من الجسم والولادة الثانیة فیها تخرج النّفس الناطقة
من النّفس الحیوانیّة وهی اية خروج النّفس الناطقة من النفس البرزخیة وسکرة النّفس الحیوانیّة حال الولادة الجسمانیة کسکرة
الموت حال خروج النّفس من البدن بالموت فی الدّنیا وسکرة النّفس الناطقة حال الولادة الدنیویّة وخروجها من النفس الحیوانیة
کسکرة النّفس الناطقة من النّفس البرزخیّة بین النّفختین وصحو النّفس الحیوانیّة وانتباهتها بعد الولادة الجسمانیة کصحو النفس
الناطقة وانتباهتها بعد الموت فی هذه الدّنیا وخروجها من البدن ومن الدّنیا وصحو النّفس الناطقة وانتباهتها بعد الولادة
الدّنیویة کصحوها بعد الخروج من البرزخیّة بعد النفختین فهنا ولادتان للدّنیا وولادتان للآخرة فما فی الدنیا مثال ما فی الآخرة
ودلیله فالخروج من الولادة الجسمانیة تخلّص النّفس الحیوانیّة من مضیق الاجسام وممّا نجّها اية الخروج تخلّص النّفس الناطقة
من مضیق الدّنیا وسجنها ومضیق الابدان الکثیفة وتعلّقها والخروج من الولادة الدّنیویة تخلّص الناطقة من مضیق الحیوانیة
وتعلّقها بکثافات شهواتها ودواعیها اية الخروج من البرزخیّة بتخلّصها من جمیع الاعراض الغریبة وقوله ما خلقکم ولا
بعثکم الّا کنفس واحدة یشیر الی الاستدلال بالایة الشّریفة علی قاعدة مقرّرة لا یختلف فیها العارفون وهی انّ الصّانع
عزّ وجلّ واحد والصّنع واحد والمصنوع واحد بنمط واحد وانّما تعدّدت المصنوعات واختلفت وتعاقبت بحیث
تقدّم بعضها علی بعض وتفاضلت باختلاف قوابلها ومتمّماتها کالکم والکیف والوقت والمکان والجهة والرتبة و
کالوضع والاذن والاجل والکتاب وکالنّسب والتّضایف وغیر ذلک من اشتراط کلّ واحد منها بکلّ واحد منها وهذا ظاهر مشاهد عند اهل
العلم لیس فیه بینهم اختلاف **قال** فمن اراد ان یعرف معنی القیمة الکبری ورجوع الکلّ الیه تع وعروج الملائکة والرّوح الیه
فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة وظهور الحقّ بالوحدة التّامة وفناء الجمیع حتی الافلاک والاملاک کما قال تع فصعق من
السّموات ومن فی الارض الّا من شاء الله وهم الّذین سبقت لهم القیمة الکبری فلیتامّل الاصول الّتی بسطناها فی الکتب والرّسائل
سیّما ما فی رسالة الحدوث ومن امکن له ان یعرف کیفیّة حدوث العالم بجمیع اجزائه بعد ما لم یکن بعدیّة زمانیة من غیر ان
ینقدح به شیء من الاصول العقلیّة ولا ان ینثلم به تنزیه الله وصفاته الحقیقیة عن وصمة التغیر والتکثّر فقد امکن له ان یعرف
خراب العالم وما فیه وزواله واضمحلاله بالکلیّة ورجوعها الیه ومن انکر هذا فلانّه لم یصل الی هذا المقام ولم یذق هذا
المشرب بذوق العیان او بوسیلة البرهان او لانّه مغرور بعقله الناقص او لضعف ایمانه بما جاء به الانبیاء **اقول** یرید
انّ الله تع کان وحده ثم انه افاض من ذاته الاشیاء فیکون قبل القیمة وحده بمعنی انه قد تقرّر انّ کلّ شیء یرجع الی اصله
وهو تع اصل الاشیاء فترجع الیه فکما کانت وحدته فی الازل قد طوت کلّ کثرة کذلک بعد نفخ الصّور نفخة الاولی بل بعد
الموت فی کثیر من الاشیاء تفنی کثرتها فی وحدته تع وذلک عند عروج الملائکة والرّوح الیه فی یوم کان مقداره خمسین
الف سنة ومراده انّ الملائکة تعرج الیه والرّوح فتفنی تشخّصاتها فی وحدته وکانّه یرید بقوله فی یوم کان مقداره خمسین
الف سنة فلعلّه یعنی بذلک بین النفختین وما قبلها لانّ ما بین النفختین عندهم اربعون سنة وعندنا اربعمائة سنة بقرینة
قوله وظهور الحقّ بالوحدة التّامة وفناء الخلق حتی جرم الافلاک والاملاک ثم استشهد بالایة فقال کما قال فصعق من
فی السّموات ومن فی الارض الّا ما شاء الله فذکر یوم الفناء والاتحاد برب العباد سبحانه بانه الیوم الّذی کان مقداره خمسین
الف سنة فخالف ظاهر القران وباطنه وتاویله لانّ الله سبحانه یخاطب الارض بعد فناء الخلق بما معناه یا ارض این ساکنوک این
المتکبرون این من اکل رزقی وعبد غیری لمن الملک الیوم فلم یجبه احد فیرد علی نفسه فیقول لله الواحد القهّار فاین الوحدة
التامة والسّماء الّذی تمور وغیر الجبال الّذی تسیر وغیر الارض الّتی خاطبها بعد فناء کلّ ذی روح اذ لیس المراد بالفناء و

الهدا

# فی بیان مراد معرفة القیمة

الهلاك العدم الحقيقي او اتحاد المفعولات بفواعلها كما يريده المص من قوله ورجوعها اليه وانما المراد بالفناء والهلاك
تفكك تراكيبها وبطلان افعالها وحركاتها والمراد برجوعها اليه رجوع احكامها وما يناط بها وتناط به الى حكم قدره وقضائه
بامره وقوله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى يعني به ان الذين استثناهم الله من الذين صعقوا ممن في الارض
والارض الارواح القادسة وهو يريد بالغير الصاعق من كان متحدا بالحق تع فانه باق ببقاء الله لا بابقائه لانه تع
لا يفيض شيئا ويلزمه ما ذكرناه مرارا مكررا من وجود شيء قائم بغير مدد من الله فهو غني عن مدده تع وانه تعالى
وانه ر مختلف الحالات لانه في هذه الحالة ما كان فياضا وقبلها كان فياضا ونريد نحن بالمستثنين ظاهرا جبرئيل وميكائيل واسرافيل و
عزرائيل فانهم لا يصعقون بالنفخة وانما يامر الله عزرائيل فيقبض روح ميكائيل واسرافيل وفي جبرئيل روايتان احدهما ان عزرائيل
يقبض روحه وثانيهما ان الله تع يقبض روحه ويقول تع لعزرائيل مت فيموت فكان استثناهم انما هو في الظ وانما المستثنون الذين
لم يصعقوا ابدا وانما نفخة الصعق في الحقيقة من اياتهم وهم محمد واله الطيبون لانهم وجه الله الباقي فعن السجاد ع في قوله تع كل
من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام نحن وجه الله الذي يؤتى وفي المناقب عن الصادق ع ويبقى وجه ربك قال نحن
وجه الله وقد ذكرنا في شرح الزيارة الجامعة ما يدل على انهم وجه الله الذي لا يفنى ومنه قول علي ع ان ميتنا اذا مات لم يمت وان
مقتولنا اذا قتل لم يقتل الخ واضرب لك مثلا تعرف منه دليلا قطعيا وهو اني اقول لك نفخة الصور حادثة مخلوقة لله بل الصور
والنافخ فيه كذلك فايما اقرب الى الله تع واقوى واشد تحققا ووجودا محمد ص واله او نفخة الصور فان عرفت هذا ظهر لك على جهة
القطع ان النفخة لا تجري على ذواتهم لانهم ع اشد واقوى وجودا من النفخة والصور والنافخ ومن كل شيء لانهم الوسائط بين الله تع و
بين سائر خلقه الذي من جملته النفخة والنافخ والموت وملك الموت واسمع الى قول علي ع في خطبته في يوم اتفق فيه الجمعة و
الغدير على ما رواه الشيخ في مصباح متهجد في خطبة يوم الغدير الى ان قال علي ع واشهد ان محمدا عبده ورسوله استخلصه في
القدم على سائر الامم على علم منه انفرد عن التشاكل والتماثل من ابناء الجنس وانتجبه آمرا وناهيا عنه اقامه في سائر عالمه في الاداء
مقامه اذ كان لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولا يحويه خواطر الافكار ولا تمثله غوامض الظنون في الاسرار لا اله الا
هو الملك الجبار قرن الاعتراف بنبوته بالاعتراف بلاهوتيته واختصه من تكرمته بما لم يلحقه احد من بريته فهو اهل ذلك
بخاصته وخلته اذ لا يختص من يشوبه التغيير ولا يخالل من يلحقه التظنين وامر بالصلوة عليه مزيدا في تكرمته وتطريقا للداعي
الى اجابته فصلى الله عليه وكرم وشرف وعظم مزيدا لا يلحقه التنفيد ولم ينقطع على التابيد وان الله اختص لنفسه من بعد
نبيه ص من بريته خاصة علاهم بتعليته وسما بهم الى رتبته وجعلهم الدعاة بالحق اليه والادلاء بالارشاد عليه لقرن قرن وزمن
زمن انشاهم في القدم قبل كل شيء مذروء ومبروء انوارا انطقها بتحميده والهمها شكره وتمجيده وجعلها الحجج على كل معترف له
بملكة الربوبية وسلطان العبودية واستنطق بها الخرسات بانواع اللغات بخوعا له بانه فاطر الارضين والسموات واشهدهم
خلقه خلقه وولاهم ما شاء من امره وجعلهم تراجمة مشيته والسن ارادته عبيدا لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون يعلم
ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون الخطبة والمراد بالقدم في حقه وفي حق اله ص القدم
الراجح الامكاني اي القدم الفعلي السرمدي لا القدم الواجب الحق عز وجل فتدبر هذه الخطبة الشريفة وتفهم كلامه ليظهر لك انه
واله ص لا يدركهم ما انحط عن مقامهم كالموت والقتل والصعق وان جرت على ظواهرهم التي بها ظهروا في الخلق فافهم ما اوضحت
لك وصرحت قوله فليتامل الاصول التي بسطناها في الكتب والرسائل يعني بها مثل ما قدم من الاصول السبعة وغيرها وقد سمعت
ما يرد عليها وما لا تسمع وانما ايات ذلك ما ضرب به الله من الامثال في الافاق وفي الانفس وذلك مثل قوله تع وانزلنا من
السماء ماء مباركا فانبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج
وقوله تع فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور ومعلوم ان الذي ينبت بالمطر انما هو بذر النبات الذي كان في العام
الماضي بعد ان يبس وقع بذره في التراب فلما وقع عليه المطر خرج ذلك النبات من ذلك البذر الذي هو المادة والصورة ذهبت
وصوره القادر تع على تلك الصورة وليس المعاد هو الصورة بل المعاد هو وقد صرح تع بذلك حيث قال منكرو البعث ائذا
كنا ترابا ذلك رجع بعيد يعنون ان الارض قد اكلت جميع لحومنا وعظامنا فكيف نرجع فبين عز وجل ان ما اكلت الارض

# فی بیان مراد معرفة القیمة

محفوظ عندنا فقال لقد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا کتاب حفیظ وهو صریح فی ان المعاد هو المادة والقرآن مشحون
من ذلک افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها الم یعلموا ان منکر وقوع الاعادة للمادة الموجودة فی الدنیا منکر للبعث تارک
للنص المعید سبحانه واخباره فی کتابه ولسنة نبیه ص وتابع لاصحاب الاراء السخیفة التجاء الی انها قد فنیت وکانت ترابا وحجة الله جعفر
ابن محمد ص قد نص علی ان طینته تبقی فی قبره مستدیرة حتی یعاد منها کما بدئه وانها کبرادة الذهب فی التراب اذا غسلت وصفیت عاد
الذهب الاول بعینه والله عز وجل یقول فی کتابه المجید وان الله یبعث من فی القبور فلیت شعری هل یریدون بمن فی القبور الصور
وای صورة بقیت فی القبور ولکنهم بنوا علومهم واعتقاداتهم علی عدم الالتفات الی الکتاب والسنة وانما علومهم مبنیة علی ما قال
امیر المؤمنین ع فیهم وفی امثالهم ذهب من ذهب الی غیرنا الی عیون کدرة یفرغ بعضها فی بعض والله سبحانه ما ترک شیئا الا دل
علیه فی کتابه وکیفیة حدوث العالم هی بعینها کیفیة حدوث الناس اتحسب انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر وهو تع قال
یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغیر مخلقة لنبین لکم
وقال تع کما بدءکم تعودون وذلک لان طینة الاصلیة التی هی المادة کانت ترابا فامتزجت بالماء النازل من بحر صاد کما ذکرنا وان
رایحته رایحة المنی فتکون منهما النطفة ثم العلقة الی آخر اطواره حتی تضع الارض حملها مما فیها من الاموات ولهذا فسر کثیر من المفسرین
ان قوله تع وتضع کل ذات حمل حملها یراد من ذات حمل الارض او بقاع الارض فان الارض عند النفخة تلقی ما فیها من الاموات المقبورین
فیها وهو قوله تع واذا الارض مدت والقت ما فیها وتخلت وقوله بعد ما لم یکن بعدیة زمانیة وهذا غیر صحیح لان اجزاء العالم لم تکن کلها
زمانیة اذ العقول والنفوس لیست زمانیة لانها لو کانت زمانیة لما استحضرت شیئا مما مضی من الزمان کما ان الاجسام لا یستحضر شیئا
من الزمان الماضی والمص صرح فی الکتاب الکبیر ان الزمان ما سبقه الا الله تع وصرح فی المشاعر وغیره ان روح القدس لم یدخل
تحت کن لانها هی کن فنقول له اذا لم تدخل تحت کن فهی قدیمة ومع هذا لا ینکر ان اول خلق الله العقل والعقل ان اراد به روح
القدس فهو مخلوق وان اراد به الروح الکلیة فهی مخلوقة هذا وقد ذکر فی شرح اصول الکافی ان العقل بل سائر المجردات خلقها
من نور ذاته بغیر توسط شیء بل یعمهم من کلامه ایض بغیر اختیار لانه قال ولکن ایجاده تع للثابتات بنفس ذاته بلا توسط وللمتغیرات
بواسطة العرش الذی هو واسطة فیض الرحمن والبرزخ بین عالمی الامر والخلق ثم قال بعد کلام طویل فنقول جمیع ما یصدر منه
فی الاشیاء الخارجة لا بد ان یکون منشاها ومبدؤها حاصلا اولا فی العرش قبل صدورها ووجودها لان الله تع فاعل لها
بالارادة والاختیار وکل فاعل لشیء بالاختیار لا بد وان یتصوره اولا ولاجل تصوره ایاه لیشاؤه ویریده انتهی وهو طویل
هذا بعضه فیفهم من قوله فی الاشیاء الخارجة التی احدثها بواسطة انه تع فاعل لها بالارادة والاختیار ان الاشیاء الغیر
الخارجیة التی احدثها بذاته من غیر توسط شیء انه فاعل لها بغیر ارادة واختیار لانها مخلوقة من نور ذاته قال فی شرح المذکور
بعد ما ذکرنا عنه من نوره ای خلق العقل خلقا من نور ذاته الذی هو عین ذاته الی ان قال فان الروحانیین کلهم مخلوقة من نور
ذاته وقال فی المشاعر ان الارواح القادسة لیست من العالم ولا ما سوی الله تع وهذا کله یدل علی ان المجردات عنده کلها لیست
من العالم ولا مما سوی الله تع فاذا قال ان العالم کله فی الزمان وان الزمان لم یسبقه شیء الا الله تع لم یضره کون هذه الاشیاء
خارجة عن الزمان لانها لیست غیر الله عنده تع الله عن قوله علوا کبیرا فیکون اعتراضنا علی کلامه لیس عنده فی محله لانها
لیست من العالم وقوله من غیر ان ینقدح به شیء من الاصول العقلیة یعنی بها ما تقدم ونحن قد بینا بطلانها کلها واثبتنا
القدح فیها لکنه عنده لا یقدح فیها قدحا عیبا لبناء مذهبه علی وحدة الوجود وعلی ان الجوهر یترقی بنفسه وعلی ان الکثرة
نفوس الذات واحدة وامثال ذلک من قواعده فاذا قلت هو تع کل الاشیاء فی وحدته لا ینثلم به تنزیه الله وتوحیده لانک
لو لم تقل فی وحدته منع المص منه ولکن اذا قلت فی وحدته لم ینثلم تنزیه الله وتنزیه صفاته وان کانت مغایرة له ولبعضها حکم
فی المفهوم عن وصمة التغیر والتکثر لانک اذا عرفت ان الله تع مبدء الاشیاء منه ظهرت فاذا افناها عاد کل شیء الی اصله
فتعود الیه تع اذا افنی العالم فتنطوی کثرتها فی وحدته فیظهر الحق بالوحدة التامة بقول المص اذا عرف العالم بهذا فی البدو فی
القوس النزولی امکن له ان یعرف خراب العالم بعکس نظامه وعوده بعکس بدئه وعرف زوال العالم فی العود واضمحلاله بالکلیة
ورجوع الاشیاء کلها الیه تع لانها قبل بروزها کانت کامنة فی ذاته کما قال الملا محسن فی الکلمات المکنونة بان العالم کان

کانفا



امره
کامنا فیه لکنّه مستعدّ لقبول الکون اذا ورد علیه الامر بکن قال ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل فی رای العین
عها
ظهر الکون الکامن فیه بالقوة الی الفعل انتهی هذا فی البدء فاذا افنی العالم فی العود رجع الی ما منه تولّد ولذا قال المص ورجوعها
الیه لاحول ولاقوة الّا بالله وقوله ومن انکر هذا فلانّه لم یصل الی هذا المقام یعنی به مقام اتحاد الاشیاء به اذا افناها ولم
یذق هذا المشرب یعنی به مشرب الصّوفیّة بذوق العیان یعنی انّه تولّد من نور الحقّ تع الذی هو ذاته لانّه یقول انّ حقیقة
زید المحسوس صورة علمیة عقلیّة متّحدة بذات عاقلها تع وزید المحسوس شبح لتلك الصّورة المتحدة بالعاقل عزّ وجلّ وچّ لانّ
الانسان عند المص مخلوق علی مثال الخالق اخذ هذا الکلام من الحدیث المحرّف وهو انّ الله خلق ادم علی صورته واصل
الحدیث انّ النبیّ صه سمع رجلا یقول لآخر قبّحك الله وقبّح من تشبه صورتك فقال صه لا تقل هکذا فانّ الله تع خلق ادم علی
صورته فحذف المجسّمون اوّل الحدیث ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله والمص حکم بانّه تع خلق الانسان علی صورته تع قال فی
شرح الکافی فی شرح حدیث العقل والانسان لکونه مخلوقا علی مثال الله تع ذاتا وصفة وفعلا فروحه الذی هو من امر
ربّه مثال ذاته ودماغه الذی هو معدن ادراکاته وهو ملکوته الاعلی الذی فوق قلبه هو مثال الرّوحانیات التی هی عن
یمین العرش وقلبه الذی هو مستقر نفسه مثال عرش الرّحمن وصدره مثال الکرسی الی اخر انتهی فتدبّر هذا التّشبیه الذی
هو ینافی التّوحید عنده ولا ینافی التّنزیه انّ نسبة دماغ زید الی روح زید کنسبة الرّوحانیین الی ذات الحق تع فشبّه ذات
الله تع بروح زید والعقول والارواح المجرّدة من ذات الله تع بمنزلة الدّماغ من زید وهذا عنده لا ینافی الاصول التی
قرّرها وهو کك وعنده انّ هذا لا ینافی تنزیه الله وصفاته الذاتیة عن وصمة التغیّر والتکثّر ولا ینثلم به التّوحید وانّ ذلك
عنده بذوق العیان ای شاهدها متحقّقة فی الکون وانّ من انکر ذلك فلانّه ذاق العدم ذوقه لتلك المشاهدة او لم یتسلّم
تلك المقدّمات القطعیة او انّه قد اغترّ بما فهمه بعقله النّاقص الذی لم یشکل بحکمة ابن سینا والفارابی ولا یعلم ببمیمة ابن
والبسطامی وعبد الکریم الجیلانی وابن عطاء الفارسی ولا برابعة العدویّة وامثالهم او انّه شاك فیما جائت به الانبیاء عم لانّه
انّما اعتمد علی ما اتی به محمد بن عبد الله صه واهل بیته فانّه مخالف بعلم اولئك وحکمتهم فاعتبروا یا اولی الابصار قال
ومن تنوّرت قلبه بنور الیقین شاهد تبدّل اجزاء العالم واعیانها وطبایعها وصورها ونفوسها فی کل حین الی ان
فی
نزول تعیّناتها وتضمحلّ تشخّصاتها ومن شاهد حشر جمیع القوی الانسانیة مع تباینها فی الوجود واختلاف مواضعها
البدن الی ذات واحدة بسیطة روحانیة حتّی تزول وتضمحلّ بالکلیة وتفنی فیها راجعة الیها ثم ینبعث من تلك الذات تارة
اخری فی القیمة بصور تحتمل الدّوام والبقاء هان علیه التّصدیق برجوع الکلّ الی الواحد القهّار ثم صدورها وانشائها
تارة اخری فی النّشاة الباقیة واعلم انّ النفخة وان کانت واحدة ضربا من الوحدة من جانب الحقّ لاحاطته بجمیع ما سواه لکنها
بالاضافة الی الخلق متکثّرة حسب کثرتها العددیّة والنّوعیة وغیرهما کما انّ الازمنة والاوقات بالقیاس الیه ساعة واحدة الخلائق له
ضربا اخر من الوحدة والسّاعة ایضا ماخوذة من السّعی لانّ جمیع الاشیاء الکونیّة الطّبیعیّة ساعیة الیها من جهة نحوها من
باب الحیوانیة ثم الانسانیّة وتحقیق هذا المرام یطلب من اهل هذا الکشف بکثرة المراجعة الیهم وطول الصّحبة معهم **اقول**
یرید انّ من تنوّرت قلبه بنور الیقین المستفاد من طریقة من اشرنا الیهم بذکر بعضهم وهم الصّوفیة لانّه عنهم بقوله و عناهم له
تحقیق هذا المرام یطلب من اهل هذا الکشف بکثرة المراجعة الیهم وطول الصحبة معهم ونحن نعتقد انّ من کثر المراجعة الیهم
وطول الصّحبة معهم مائلا الیهم انّه لیشرب من ذوقهم وغسلینهم واما من تنوّرت قلبه بنور الیقین المستفاد من طریق
اهل الحقّ عم فانّه لیشاهد تبدّل اجزاء العالم واعیانها وطبایعها وصورها ونفوسها فی کل حین الی ان تزول تعیّناتها الوضعیّة
وتلبس اوضاعا غیرها ان تغیّرت فی الاعمال والاعتقاد وعلی اوضاعها الاولی حتی تستقر علی فطرتها الاولی التی خلقه الله
علیها وهی کنایة عن اجابة داعی الله فی قوله بلی بقلبه ولسانه وارکانه ومن شاهد حشر جمیع قوی الانسانیّة مع تباینها
فی الوجود یعنی مع تقدّم بعضها علی بعض منها ملکوتیّة ومنها طبیعیّة ومنها عنصریّة واختلاف مواضعها التی تتعلق
بها کالحواس الباطنة الخمس فانّها تتعلّق بالدّماغ فی بطونه الثلثة کما تقدّم وکالحواس الظّاهرة الخمس اعنی حاسّة اللّمس و
الذّوق والشمّ والسّمع والبصر کما ذکرناه سابقا من قوله وقولنا لانّه یرید انّها کلّها تنبعث من النّفس وتنبعث عنها کما تقدّم

# فى تبدّل اجزاء العالم

فاذا رجعت اليها اضمحلّت كليتها وانمحت صورتها وعادت النفس على حال بساطتها ووحدتها فاذا نفخ فى الصور نفخة الفزع انبعث من النفس تارة اخرى كما انبعث منها اوّل مرّة بصور محكمة كاملة لرجوعها الى النفس الكاملة فتشابهها فى البقاء ويقول المص من شاهد تلك القوى النفسانية فى رجوعها الى النفس واتحادها بها هان عليه التصديق بما قلنا من انّ المراد بفناء الاشياء رجوعها الى الخالق المنشئ واتحادها به كما كان قبل النشأة الاولى ثم يحشرها يوم القيمة للجزاء فتخرج بصور كاملة محكمة يقتضى من ذاتها البقاء لرجوعها الى الباقى تع واتحادها به لانّ مسئلة النفس وقواها دليل على هذا المدّعى ونحن قد بيّنا فيما سبق بطلان هذه الدعاوى فى النفس وقواها وفى الخالق تع وخلقه بانّ هذا انّما يصحّ فى المقامين اذا كان الاشياء المنبعثة عن الشئ اجزاء مقطعة من ذات كالقطرات الماخوذة من النهر الماء فاذا عادت الى الماء اضمحلّ تركيبها او صورها واتحدت بالماء حتى لا تبقى لها انيّة اصلا فاذا اخذت منه مرّة ثانية كان حكمها حكمه والقول بهذا كفر وجحود واما اذا لم يقل بانها اجزاء من الشئ من ذاته فلا بدّ بان يق انها احدثت بفعله لا من شئ فهى انّما هى اثار فعله واثار الفعل لا تكون من الفعل ولا تعود اليه ولا تتحد به وانّما تجاوز الفعل بمعنى انها تقوم به قيام صدور او يقال انها اشراق منه والاشراق ليس من ذات المشرق ولا يعود اليه بل يعود الى رتبته التى ابتدءه المشرق منها او فيها فانّ نور الشمس وان كان يصير حيث صارت الا انه اذا اغربت لا يتحد بها وانّما هو فى رتبته ومقامه وما منّا الّا وله مقام معلوم لا يتجاوز موضعه الذى وضعته فيه وانّما همته فيه واحد ثمّ فيه وهذه ايات الله نتلوها عليك بالحقّ واما مثل قوله والى الله المصير والى الله ترجع الامور واليه يرجع الامر كله ونظائرها فالمراد منها انّ كلّ شئ راجع الى حكمه وقدره وقضائه وتدبيره لا يخالف شئ منها محبّته وهى الآن فى الدنيا كذلك بلا فرق باعتبار الحقيقة كما قال سيد الساجدين ع فى دعاء الصباح من الصحيفة اصبحنا واصبحت الاشياء كلها بجملتها لك سماؤها وارضها وما بثثت فى كلّ واحد منهما ساكنه ومتحركه ومقيمه وشاخصه وما علا فى الهواء وما كنّ تحت الثرى اصبحنا فى قبضتك يحوينا ملكك وسلطانك وتضمنا مشيّتك ونتصرّف عن امرك ونتقلّب فى تدبيرك ليس لنا من الامر الّا ما قضيت ولا من الخير الّا ما اعطيت الدعاء فتدبّر كلماته وفيها بيان تلك الايات وما شابهها على اكمل بيان ولكن المص لما كان يعتقد انّ الاشياء المجرّدة احدثها بذاته من نور ذاته الذى هو ذاته بغير واسطة وثبت ان كلّ شئ يرجع الى اصله قال بما قال ولو كان يعتقد انّ الاشياء احدثها لا من شئ وانّما هى اثر فعله وانّ فعله ليس له اوليّة حادثة فاذا رجع كل شئ الى اصله رجعت الاشياء الى فعله وامره ولكنّها لا تصل الى فعله وامره ابدا فلا تفنى فيه لانها لم تبرز من ذاته لتعود الى ذاته وانّما ابرزت من رتبتها منه اى من رتب اثره فيعود كلّ واحد منها الى رتبة كونه ولكنه لما كان فى بقائه محتاجا الى المدد ولا يمدّ بما وصل اليه ممّا هو مدد له بل ان كان ممّا تحلّل منه فانه اذا جدّد للامداد جدّد من فوق رتبته الاولى فاذا اتّصل بالممدود كسر الممدود وصيغ من رتبة المجدّد فانها اعلى من رتبته الاولى وان كان من مدد جديد بمعنى انه وان كان ممّا للممدود ولكنه لم يصل اليه لانّ رتبته اعلى من مبدء الممدود ولانه حين البدء لم يصل الى رتبة هذا المدد فاذا اتّصل به المدد الجديد كسر وصيغ من رتبة هذا المدد الجديد وبمثل هذا وذاك يترقى الممدود فى مراتب البدء السابق الى ما لا يتناهى من الدرجات فلا ينقطع من سيره فى رتب البدء ولا فيما يقتضيه من رتب العود هذا باعتبار عدم النهاية فى الاولية والاخرية وامّا باعتبار ما بينهما فلانّ الانسان من طور النطفة عند هو يترقى قاصدا الى جهة مبدئه الذى لو اتّصل به فنى فيه او اتّحد به فكان علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم يكسى لحما ثم انشاه خلقا اخر فكان فى الدنيا يسير سيرا حثيثا الى جهة مبدئه لكنه لا يصل ثمّ مات فى ترقيه ليتخلّص من الاعراض المانعة له من السير فاذا تخلّص منه صيغ صيغة محكمة لا يقبل الفناء باذن الله تع وحشر يوم القيمة للجزاء وليوفّى ما كسب ويدخل الجنّة او النار وهو سائر الى جهة مبدئه فاين الفناء او الاتحاد المدّعى وانّما كسر فى قبره وتفرقت اجزاؤه لاجل التصفية لا لانّ قبره مبدئه لينتهى اليه ولا انّ الدنيا اصله ليفنى فيها وانّما اتى من مكان عال و ان من شئ الّا عندنا خزائنه وما ننزّله الّا بقدر معلوم فقوله فى انها تفنى فى مبدئها برجوعها الى الواحد القهار جهل بما كانت الاشياء عليه فى الدنيا فانّ نظيره يدلّ على انها بعد الموت فى هذه الدنيا ترجع الى خالقها وتتحد به ثم يبدؤها يوم القيمة منه ويحشرها فيصير محصّل كلامه انه بدءها منه واظهرها فى الدنيا ثم يعيدها الى نفسه او تعود بطبايعها اليه وتتحد به

ثم

# في تبدل اجزاء العالم

امره
كامنا فيه لكنه مستعد لقبول الكون اذا ورد عليه الامر بكن قال ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل في راى العين
عنها
ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل انتهى هذا في البدء فاذا افنى العالم فهو العود ورجع الى ما منه تولد ولذا قال المص ورجوعها
اليه لا حول ولا قوة الا بالله وقوله ومن انكر هذا فلانه لم يصل الى هذا المقام يعني به مقام اتحاد الاشياء به اذا افناها ولم
يذق هذا المشرب يعني به مشرب الصوفية بذوق العيان يعني انه تولد من نور الحق تع الذي هو ذاته لانه يقول ان حقيقة
زيد المحسوس صورة علمية عقلية متحدة بذات عاقلها تع وزيد المحسوس شبح لتلك الصورة المتحدة بالعاقل عز وجل ورأى ان
الانسان عند المص مخلوق على مثال الخالق اخذ هذا الكلام من الحديث المحرف وهو ان الله خلق ادم على صورته واصل
الحديث ان النبي صم سمع رجلا يقول لآخر قبحك الله وقبح من تشبه صورتك فقال صم لا تقل هكذا فان الله تع خلق ادم على
صورته فحذف المجسمون اول الحديث ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله والمص حكم بانه تع خلق الانسان على صورته تع قال في
شرح الكافي في شرح حديث العقل والانسان لكونه مخلوقا على مثال الله تع ذاتا وصفة وفعلا فروحه الذي هو من امر
ربه مثال ذاته ودماغه الذي هو محل ادراكاته وهو ملكوته الاعلى الذي فوق قلبه هو مثال الروحانيات التي هي عن
يمين العرش وقلبه الذي هو مستقر نفسه مثال العرش الرحمن وصدره مثال الكرسي الى اخر انتهى فعنده هذا التشبيه الذي
هو ينافي التوحيد عنده ولا ينافي التنزيه ان نسبة دماغ زيد الى روح زيد كنسبة الروحانيين الى ذات الحق تع فشبه ذات
الله تع بروح زيد والعقول والارواح المجردة من ذات الله تع بمنزلة الدماغ من زيد وهذا عنده لا ينافي الاصول التي
قررها وهو كلك وعنده ان هذا لا ينافي تنزيه الله وصفاته الذاتية عن وصمة التغير والتكثر ولا ينثلم به التوحيد وان ذلك
عنده بذوق العيان اي شاهدها متحققة في الكون وان من انكر ذلك فلانه ما العدم ذوقه لتلك المشاهدة او لم يتشله
ابن
تلك المقدمات القطعية او انه قد اغتر بما فهم بعقله الناقص الذي لم يكمل بحكمة ابن سينا والفارابي ولا يعلم بميسه الدين
والبسطامي وعبد الكريم الجيلاني وابن عطاء الغارمي ولا برابعة العدوية وامثالهم او انه شاك فيما جائت به الانبياء عم لانه
انما اعتمد على ما اتى به محمد بن عبد الله صم واهل بيته فانه مخالف بعلم اولئك وحكمتهم فاعتبروا يا اولي الابصار قال
ومن تنور بيت قلبه بنور اليقين شاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها وصورها ونفوسها في كل حين الى ان
نزول تعيناتها وتضمحل تشخصاتها ومن شاهد حشر جميع القوى الانسانية مع تبائنها في الوجود واختلاف مواضعها في
البدن الى ذات واحدة بسيطة روحانية حتى تزول وتضمحل بالكلية وتفنى فيها راجعة اليها ثم ينبعث من تلك الذات تارة
اخرى في القيمة بصور تحتمل الدوام والبقاء هان عليه التصديق برجوع الكل الى الواحد القهار ثم صدورها وانشاؤها
تارة اخرى في النشأة الباقية واعلم ان النفخة وان كانت واحدة ضربا من الوحدة من جانب الحق لاحاطته بجميع ما سواه لكنها
بالاضافة الى الخلق متكثرة حسب كثرتها العددية والنوعية وغيرهما كما ان الازمنة والاوقات بالقياس اليه ساعة واحدة
ضربا اخر من الوحدة والساعة ايضا ماخوذة من السعي لان جميع الاشياء الكونية الطبيعية ساعية اليها من جهة نحوها من
باب الحيوانية ثم الانسانية وتحقيق هذا المرام يطلب من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم اقول
يريد ان من تنور بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريقة من اشرنا اليهم بذكر بعضهم وهم الصوفية لانه عناهم بقوله و
تحقيق هذا المرام يطلب من اهل هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم ونحن نعتقد ان من كثر المراجعة اليهم
وطول الصحبة معهم مائلا اليهم انه يشرب من ذوقهم وغسلينهم واما من تنور بيت قلبه بنور اليقين المستفاد من طريق
اهل الحق عم فانه يشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها وصورها ونفوسها في كل حين الى ان تزول تعيناتها الوضعية
وتلبس اوضاعا غيرها ان تغيرت في الاعمال والاعتقاد وعلى اوضاعها الاولى حتى تستقر على فطرتها الاولى التي خلقه الله
عليها وهي كناية عن اجابة داعي الله في قوله بلى بقلبه ولسانه واركانه ومن شاهد حشر جميع قوى الانسانية مع تبائنها
في الوجود يعني مع تقدم بعضها على بعض منها ملكوتية ومنها طبيعية ومنها عنصرية واختلاف مواضعها التي تتعلق
بها كالحواس الباطنة الخمس فانها تتعلق بالدماغ في بطونه الثلثة كما تقدم وكالحواس الظاهرة الخمس اعني حاسة اللمس و
الذوق والشم والسمع والبصر كما ذكرناه سابقا من قوله وقولنا الا انه يريد انها كلها ابن زمن النفس وانبعث عنها كما تقدم

الخلائق لـ

عناهم لـ

فاذا

# فی بدء اجزاء العالم

فاذا رجعت الیها اضمحلت کلیتها وانمحت صورتها وعادت النفس علی حال بساطتها ووحدتها فاذا نفخ فی الصور نفخة الفزع
انبعث من النفس تارة اخری کما انبعث منها اول مرة بصور محکمة کاملة لرجوعها الی النفس الکاملة فتشابهها فی البقاء یقول
المص من شاهد تلك القوی النفسانیة فی رجوعها الی النفس واتحادها بها هان علیه التصدیق بما قلنا من ان المراد بفناء ه
الاشیاء رجوعها الی الخالق المنشی واتحادها به کما کان قبل النشأة الاولی ثم یحشرها یوم القیمة للجزاء فتخرج بصور کاملة
محکمة یقتضی من ذاتها البقاء لرجوعها الی الباقی تع واتحادها به لان مسئلة النفس وقواها دلیل علی هذا المدعی ونحن
قد بینا فیما سبق بطلان هذه الدعاوی فی النفس وقواها وفی الخالق تع وخلقه بان هذا انما یصح فی المقامین اذا کان
الاشیاء المنبعثة عن الشیء اجزاء مقطعة من ذاته کالقطرات الماخوذة من النهر الماء فاذا عادت الی الماء اضمحل ترکیبها وصورها
واتحدت بالماء حتی لا تبقی لها انیة اصلا فاذا اخذت منه مرة ثانیة کان حکمها حکمه والقول بهذا کفر وجحود واما اذا لم یقل
بانها اجزاء من الشیء من ذاته فلابد بان یق انها احدثت بفعله لا من شیء فهی انما هی اثار فعله واثار الفعل لا تکون من الفعل
ولا تعود الیه ولا تتحد به وانما تجاوز الفعل بمعنی انها تقوم به قیام صدور او یقال انها اشراق منه والاشراق لیس من ذات
المشرق ولا یعود الیه بل یعود الی رتبته التی ابتدءه المشرق منها او فیها فان نور الشمس وان کان یصیر حیث صارت الا
انه اذا غربت لا یتحد بها وانما هو فی رتبته ومقامه وما منا الا وله مقام معلوم لا یتجاوز موضعه الذی وضعته فیه وانما
فیه واحد شترفیه وهذه ایات الله نتلوها علیك بالحق واما مثل قوله والی الله المصیر والی الله ترجع الامور والیه یرجع الامر
کله ونظائرها فالمراد منها ان کل شیء راجع الی حکمه وقدره وقضائه وتدبیره لا یخالف شیء منها مجتنبه وهی الآن فی
الدنیا کذلك بلا فرق باعتبار الحقیقة کما قال سید الساجدین عم فی دعاء الصباح من الصحیفة اصبحنا واصبحت الاشیاء کلها
بجملتها لك سماؤها وارضها وما بث فی کل واحد منهما ساکنه ومتحرکه ومقیمه وشاخصه وما علا فی الهواء وما کن تحت
الثری اصبحنا فی قبضتك یحوینا ملکك وسلطانك وتضمنا مشیتك ونتصرف عن امرك ونتقلب فی تدبیرك لیس لنا من
الامر الا ما قضیت ولا من الخیر الا ما اعطیت الدعاء فتدبر کلماته وفیها بیان تلك الایات وما شابهها علی اکمل بیان ولکن
المص لما کان یعتقد ان الاشیاء المجردة احدثها بذاته من نور ذاته الذی هو ذاته بغیر واسطة وثبت ان کل شیء یرجع الی
اصله قال بمعنی ولو کان یعتقد ان الاشیاء احدثها لا من شیء وانما هی اثر فعله وان فعله لیس له اولیة حادثة فاذا رجع کل
شیء الی اصله رجعت الاشیاء الی فعله وامره ولکنها لا تتصل الی فعله وامره ابدا فلا تفنی فیه لانها لم تبرز من ذاته لتعود الی
ذاته وانما برزت من رتبتها منه ای من رتب اثره فیعود کل واحد منها الی رتبة کونه ولکنه لما کان فی بقائه محتاجا الی ه
المدد ولا یمد بما وصل الیه مما هو مدد له بل ان کان مما تحلل منه فانه اذا جدد للامداد جدد من فوق رتبته الاولی فاذا
اتصل بالممدود کسر الممدود وصیغ من رتبة المجدد فانها اعلی من رتبته الاولی وان کان من مدد جدید بمعنی انه وان کان
مما للممدود ولکنه لم یصل الیه لان رتبته اعلی من مبدء الممدود ولانه حین البدء لم یصل الی رتبه هذا المدد فاذا اتصل به المدد
الجدید کسر وصیغ من رتبة هذا المدد الجدید ومثل هذا وذاك یثر فی الممدود فی مراتب البدء السابق الی ما لا یتناهی من
الدرجات فلا ینقطع من سیره فی رتب البدء ولا فیما یقتضیه من رتب العود هذا باعتبار عدم النهایة فی الاولیة والاخریة
واما باعتبار ما بینهما فلان الانسان من طور النطفة عند هویته فی قاصد الی جهة مبدئه الذی لو اتصل به فنی فیه او اتحد
به فکان علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم یکسی لحما ثم انشاء خلقا اخر فکان فی الدنیا یسیر سیرا حثیثا الی جهة مبدئه لکنه لا یصل
ما فی ترقیه لیخلص من الاعراض المانعة له من السیر فاذا تخلص منه صیغ صیغة محکمة لا یقبل الفناء باذن الله تع وحشر یوم
القیمة للجزاء ولیوفی ما کسب ویدخل الجنة او النار وهو سائر الی جهة مبدئه فاین الفناء او الاتحاد المدعی وانما کسر فی قبره
وتفرقت اجزاؤه لاجل التصفیة لا لان قبره مبدئه لینتهی الیه ولا لان الدنیا اصله لیفنی فیها وانما اتی من مکان عال و
ان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فقوله فی انها تفنی فی مبدئها برجوعها الی الواحد القهار جهل بما
کانت الاشیاء علیه فی الدنیا فان تنظیره یدل علی انها بعد الموت فی هذه الدنیا ترجع الی خالقها وتتحد به ثم یبدؤها یوم
القیمة منه ویحشرها فیصیر محصل کلامه انه بدءها منه واظهرها فی الدنیا ثم یعیدها الی نفسه او تعود بطبایعها الیه وتتحد به

ثم



# فی تبدل اجزاء العالم

ثم یبدؤها منه مرة ثانیة ثم یحشرها وینبغی علی کلامه انها تعود الیه بعد الحشر فتتحد به لانها عنده یکون جمیع الاشیاء صورا
نورانیة والصور النورانیة الغیر المادیة یتحد عنده بعاقلها فیرجع الاشیا کما هی قبل الخلق الاول ونحن لانقول بانه تع فقد
الاشیاء من اماکنها بحال من الاحوال بل هی حاضرة عنده تع کل شیء فی مکانه ووقته قبل ان یکون شیء منها عند نفسه وعند جمیع
الخلائق وبعد ذلک فیکون قول المص عندنا قولا بفناء الجنة والنار ومافیهما وانقطاعهما من غیر شک ان لم یرد ذلک ولکنه
لازم علی کلامه وقوله واعلم ان النفخ وان کانت واحدة ضربا من الوحدة الخ صحیح علی ظاهره وانما قلنا علی ظاهره لانه ربما اراد
انهما من جهة متحدة به ومن جهة الخلائق غیر متحدة به وهذا باطل بل الصحیح لظاهره انما نرید انه عز وجل بسط النفخ کما بسط فعله
فقبلت منه الاشیا بحسب قوابلها فتقدم بعض وبعض تاخر فکذا الصیحة والنفخ وکما ان عنده وحدتها بالنسبة الی فعله
من حیث ذاته الفعل فهی عنده بکثرتها من حیث تعلقها بالمفعولات کما قلنا فی فعله لان وحدة النفخ وکثرتها کلیهما فی ملکه وخلقه وکذا
الازمان والاوقات فی حالتیها عنده فی ملکه وخلقه وقوله والساعة ایض ماخوذة من السعی لان جمیع الاشیا الکونیة الطبیعیة
ساعیة الیها من جهة نحوها من باب الحیوانیة ثم الانسانیة فیه ان قوله الکونیة الطبیعیة یرید به اخراج المجردات من هذا السعی ولیس
کذلک بل النفوس والعقول والارواح کلها ساعیة الیها قال تع ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون وقال تع اذا النفوس
زوجت ای حشرت مع شاکلها فی اعمالها تسیر الی یوم القیمة بارجل اعمالها وایدی بطشها والسن اقوالها وبجمیع ادوات جمیع مشاعرها
من باب الحیوانیة ومن باب الانسانیة ومافوق ذلک واما النباتات والجمادات والمعادن فکذلک ولکنها فی ایام اکتسابها وذکرها
وغفلتها واکثرها یحاسب فی هذه الدار ویحضر یوم القیمة البقاع التی وقعت فیها الطاعات لتشهد لعاملها والتی عملت فیها
المعاصی لیشهد علی عاملها وکذا الشهور والسنون والایام واللیالی والساعات کما نطقت به الاخبار عن الائمة الاطهار ع و
الاشیاء تسیر الی الاخرة بارجل اعمالها واقوالها واحوالها وما کان منها ولقد شاهدت کیفیة ذلک فی المنام وهو انی کنت فی
ایام اقبالی رایت فی المنام کان جمیع الخلائق تسیرون فی الارض واسعة لاتری اطرافها من جهة الشرق الی الغرب وکلهم صامتون
ما یسمع منهم الاصوات ارجلهم فی المشی ولا یلتفت منهم احد الی جهة ولا توجه لاحد بشیء الا بمحض سیره ذلک ورایت کانی معهم
واقف وعندی کتاب کبیر ما رایت فی الدنیا کتابا مثله وعن یساری رجل لا اعرفه واقف معی وانا فاتح لذلک الکتاب وهو
یعرفنی فی معانیه فی الصفحة الیمنی منه وانا اجد فی نفسی اعتمادی علی ذلک الرجل وثقتی بیانه واحس انی انا والرجل ونحن
واقفان وجمیع الخلائق تسیرون سیرا حثیثا انی انا والرجل وکل الخلائق یسیرون بما ینقلنی ذلک الرجل الیه من معانی ذلک
الکتاب فانتبهت وکان نومی وقت القیلولة فرایت ان الشمس ما زالت فسبقت الوضوء ونمت واول دخولی فی النوم کنت علی تلک
الحال مع الرجل وهو یعرفنی فی ذلک الکتاب ونحن واقفان والخلائق یسیر ونحن نسیر بما ننتقل الیه من معانی ذلک الکتاب
لا بارجلنا واری الخلائق تسعی بارجلهم وانا اعلم ان المحرک لارجلهم فی السعی هو تنقلنا فی معانی ذلک الکتاب فکانت عندی
معانی ذلک الکتاب وتنقلنا فیها لنا ولسایر الخلائق کالسفینة تسیر براکبیها وهم فیها قاعدون فلما انتبهت ورجعت الی
وجدانی والی ما قسم لی ربی عز وجل من فهم کتابه وسنة نبیه ص واخبار اولیائه ع وجدت ان الخلق کلهم یسیرون باعمالهم و الی الاخرة ع
اقوالهم واحوالهم واعتقاداتهم ثم اقول روی عن جعفر بن محمد ع انه قال ما کل ما تعلم یقال ولا کل ما یقال حان وقته ولا
کل ما حان وقته حضر اهله قال قاعدة فی ارض المحشر هذه الارض التی فی الدنیا الا انها تتبدل بغیر الارض تمد مد
الادیم وتبسط فلا تری فیها عوجا ولا امتا تجمع فیها الخلائق من اول الدنیا الی اخرها الا انها فی ذلک الیوم مبسوطة علی قدر
لیسع الخلائق ومعنی بسطها لا ینکشف الا لذوی الابصار النورانیة الذی اطلقت ذواتهم من اثر الطبیعة وقید الزمان البصائر او
والمکان فیعرضان ان مجموع الازمنة وما یوازیها کلمحة واحدة ومافیها ومجموع الامکنة وما یطابقها کنقطة واحدة فکانت
الاراضی کلها ارض واحدة وللارض صورة ارضیة اخری بیضاء نقیة فیها الخلائق کلها والنبیون والشهداء والکتب
والموازین وفیها الفصل والقضاء بالحق کما فی قوله تع واشرقت الارض بنور ربها ووضع الکتاب وجیء بالنبیین و
الشهداء وقضی بینهم بالحق وهم لا یظلمون اقول قد بینا لک مرارا ان الله سبحانه قد ضرب الامثال وجعل بحکمته
الانسانیة اعلی الامثال واعمها واشملها فی الاستدلال علی کل شیء وکل من طلب دلیلا صحیحا علی ما یرید معرفته

# فی بیان ارض المحشر

فلیس یجد مثل نفسه شیئا الا مجموع العالم ولهذا کان فیما نسب الی علی ع‍ وانت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمر
اتحسب انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر واذا ثبت ان جسدک الذی معک فی الدنیا هو المعاد بمادته وصورته وعماله
ثبت ان هذه الارض المعادة هی هذه الارض الموجودة فی الدنیا بمادتها الی الصورة المناسبة للمحشر وجمیع الخلائق والمص وان
کان کلامه یوهم الموافقة لما قلنا لکنه صرح فی غیر هذا الموضع فیما ان المواد تنها تفنی وتعدم وانما تعاد بصورته لا بمادته لا
حقیقة العود عنده انما هو للنفس واللازم للمعاد حقیقة هو الصورة ومما یدل علی هذا من کلامه ره ان المعاد فی یوم المعاد
هذا الشخص الانسان المحسوس الملموس المرکب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء الکائنة من المواد مع انه یتبدل علیه فی
کل وقت اعضائه واجزائه وجواهره واعراضه حتی قلبه ودماغه سیما روحه البخاری الذی هو اقرب جسم طبیعی الی ذاته و
اول منزل من منازل نفسه فی هذا العالم وهو کرسی ذاته وعرش استوائه ومعسکر قواه وجنوده وهو مع ذلک دائم الا
والتبدل والحدوث والانقطاع فان العبرة فی بقاء البدن بما هو بدن شخصی انما هو بوحدة النفس فما دامت نفس زید
هذه النفس کان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقیقته وهویته وهذا کما یقال ان هذا الطفل ممن لشیب او هذا
الرجل الشائب کان طفلا وعند الشیب قد زال عنه جمیع ما کان له عند الطفولیة من الاجزاء والاعضاء الی ان قال ولا
یقدح فی ذلک ان هذا البدن الدنیوی مضمحل فاسد مرکب من الاضداد والاخلاط الکثیفة العفنة وان البدن الاخروی
لاهل الجنة نورانی باق شریف حی لذاته غیر قابل للفناء والموت والمرض والهرم انتهی وقال ایض فی جواب الاعتراض السادس
للمنکرین للحشر الجسمانی وان هذه الارض لیست محشورة علی هذه الصفة وانما المحشورة صورة هذه الارض اذا مدت و
القت ما فیها وتخلت انتهی فقوله لیست محشورة علی هذه الصفة لو ارید من الصفة المنفیة الکثافة خاصة لما قال وانما
المحشورة صورة هذه الارض فافهم الاشارة وقال ایض فی الاصل الاول ان تقوم کل شیء بصورته لا بمادته وهی عین ماهیته
وتمام حقیقته ومبدء فصله الاخیر فهو هو بصورته لا بمادته حتی لو تجردت صورته عن مادته لکان هو بعینه باقیا عند ذلک التجرد
وانما الحاجة الی المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودی بما یحمل لوازم تشخصه الی اخر الاصل
الاول فیلزم من کلامه ان زیدا اذا انعدمت نفسه وصورته بمادة غیر مادته کان المعاد هو زیدا بحقیقته التی یترتب علیها الثواب
والعقاب وهو مراده هنا فی حشر الارض فلا تتوهم انه یرید بمرادنا من ان المعاد هی المواد ولکن فی صورة اعماله فقد تتغیر صورته و
لا یتغیر مادته فی حال من الاحوال بل المعاد الذی یریده ما هو به زید من الهیئة الانسانیة الخاصة ولهذا قال بل اصبعه هذا
صدق انه الاصبع الذی کان له فی الطفولیة مع انه قد عدم فی ذاته مادة وصورة ولم یبق بما هو جسم معین فی ذاته من نوع معین
وانما بقی ما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاک بعینه من وجه وهذا لیس بذاک بعینه من وجه انتهی ونقول انما هو جسم
معین بمادته وصورته فاذا لم یبق بما هو جسم معین فی ذاته لم یبق للاعادة الا الهیئة الوجودیة الانسانیة وهی لا تکون زائدا
الا بما هو هو من مادته وصورته والمص بنا امره فی اعتقاده علی دعویین الاولی ان المجردات ثابتة لا یمکن ان یطرء علیها التغیر
والتبدل والفناء وهو خطاء فانه ان جعلها ممکنة فحکمها حکم المادیات فی احتیاجها الی المدد وان جعلها قدیمة او من لوازم
القدیم فهو ایض باطل لان القدیم لا یتغیر عن حاله وهذه علی قوله کانت عاریة عن الصور ثم تلبست بها فی هذا العالم فاختلفت
احوالها ومختلف الحالات حالات حادث وایض القدیم لا یکون له ظهور غیر بطونه وبطون غیر ظهوره وان فرضها من لوازم
القدیم کما صرح به فی کتاب الاسفار وانها لا یمکن تصور انفکاکها فهو غلط من وجوه منها ان القدیم لا یکون له لوازم والا
لکان حادثا للزوم الاقتران الموجب للحدوث ومنها ان اللوازم لیست هی المنزلة فی الاجسام اشباح تلک اللوازم واظلتها
کما صرح به فی هذه الرسالة وغیرها وصرح ایض علی ان الثابت لا یلزم ان یکون اثاره واظلته ثابتة ومنها ان اللوازم صرح
بانها لا یمکن تصور انفکاکها فکیف جعلها هی النازلة فی صورة زید الثانیة انه بنی امره هنا علی اعتقاد ان المواد الجسمانیة
تفنی وتضمحل وتعدم وانما المعاد صورتها وهذا غلط لانها دخلت فی ملک الله فلا تخرج عنه وقد صرح بذلک تع‍ فی ٥
کتابه فقال قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا کتاب حفیظ وقال تع‍ وان الله یبعث من فی القبور لان من فی القبور
لا یکون الا المواد الجسمیة لا النفس لا الهیئة الوجودیة وقد ذکرنا ما توهموا منه فیما تقدم من انه لو اغتذی زید

سبحانه

بل المنزلة فی الاجسام
ع

دبها ارض المحشر

لعمرو حتى كان عمرو جزء الزيد فانه لو كان الواقع اعادة الاجسام الدنيوية لتعذر لعادتهما معًا لاستلزام اعادة مادة
احدهما نقصان الاخر وقد بيّنا علة ذلك فيما سبق من ان مادة عمرو لا تكون غذاء لزيد وزيدا انما يغتذى بغير مادة
عمرو الاصلية واما مادته وطينته التى خلق منها فانها لو حرقت بنيران الدنيا لما سلطت عليها ولا اثرت فيها الا انها ليست
من هذه العناصر وانما نزلت من عالم الغيب وحيث جهلوا هذا المعنى قالوا بانها تفنى وانها تكون جزءا من اجزاء الارض
المحشورة هذه الارض بعد ازالة الاعراض الدنيوية لان اصلها نزل من عالم الغيب ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله
تمد مد الاديم وتبسط يشير به الى الجواب عن الاشكال السادس لمنكرى حشر الاجساد فى قولهم ان جرم الارض مقداره
ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه فلا يفى جرمها بحصول الابدان الغير المتناهية فاجاب هناك وتبه
ان م هنا بهذا الكلام ملاحظا فيه تتمة الجواب من ان الارض تمد مد الاديم اى تبسط على قدر ليسع الخلائق من اول الدنيا
الى اخرها ومن فهم المراد عرف ان الارض ليس بسطها ومدها مد الاديم اى الجلد لتسع الخلائق اذ لو لم تمد لما وسعت
نلعة ل الخلائق المحشورين بل لتسع الخلائق وانما بسطت ليحضر الكل للكل فلا يستتر احد عن احد بوهدة ولا تلعة بل بسطت
لتبدو الضمائر وتبلى السرائر هذا ظاهر المد والبسط واما حقيقته فانها ازيل منها الموانع والاعراض من كثافة المعاصى اتصفت
بصفات المجردات كما هو مقرر فى علم الطبيعى من ان الارض المقدسة ما دام فيها القوم الجبارون فهى ضيقة لما فيها من
الجبال والصخور فاذا خرجوا منها وزالت عنها الجبال والصخور وسعت كل ما يقع فيها وان كان غير متناه لان الداخل الاول
يشغل منها مكانا ويكون هو ومكانه مكانا للداخل الثانى وهكذا فتتسع بنسبة من يكون فيها ويصدق على ما قلنا قوله
لانها فى ذلك اليوم مبسوطة على قدر ليسعها وان كان لا يتصور ما اشرنا اليه وكذا قوله ومعنى بسطها الا ينكشف الا
لذى البصائر النورانية الذى اطلقت ذواتهم من اسر الطبيعة يعنى تمحضت فى تجردها وخلعت احوال الزمان وما
يتعلق به وجهات المكان وما يحل فيه فيعرف بصفاء حسه ان مجموع الازمنة وما يوازيها كلمحة واحدة بالبصر وما
فيها ومجموع الامكنة وما يطابقها من المتحيزات كنطفة واحدة قد طاشت فى دائرة فكانت الاراضى السبع ارض الحيوة
وارض العادة وارض الطبع وارض الشهوة وارض الطغيان وارض الالحاد وارض الشقاوة كلها ارضا واحدة اى فى
الظهور والبروز ليحشر فى كل ارض اهلها فاذا عرفت ان كل ارض يحشر فيها اهلها وان كل سابق هو ومكانه مكان للاحق
وان اجسام الاخرة لم تبق على حالتها فى الدنيا بل ازيلت عنها اعراض الدنيا فكانت بانفسها حية باذن الله تع فكانت بجعله
تع روحانية وقوله وللارض صورة اخرى بيضاء نقية توصف بالفضة لبياضها وصفائها وطبيعتها الا انها من طبيعة
الارض الاولى ارض الحيوة لان الدار الاخرة هى الحيوان وتوصف بالخبزة النقية لان اهل الجمع ياكلون منها الى ان يفرغوا
من الحساب فيها الخلائق كلها من كل ذى روح حيوانية طبيعية اى من نوع الافلاك ونباتية من نوع لطائف العناصر
او روح ظرفية كارواح الامكنة والازمنة او عرضية كارواح الاعراض من الالوان والحركات والسكونات والمقادير و
الهيئات والاحوال والاقوال وما اشبه ذلك وفيها النبيون كلهم من ذوى الارواح الكروبية وفيها الشهداء كلهم من
ذوى الارواح النورانية وفيها الصالحون كلهم من ذوى الارواح الجوهرية وانما قلت كارواح الاعراض لان كل نوع
من انواع الاشياء كالاعراض والطبائع كالحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وكالحروف والكلمات والكلام وما
اشبه ذلك مما ذكرناه او ادخلناه فى هذه المشابهة امم امثالكم فى كل امة ذكر وانثى وشقى وسعيد ومؤمن وكافر و
تناكح وتوالد وكل ما يوجد فى الامم الحيوانية الا انها بنسبة حالها مثلا لو ظهر لك كلام زيد وطوله او بياضه او حرارته
وما اشبه ذلك وقعد بجنب زيد لم تكد تفرق بينهما الا ان زيدا اذا تكلم حكى عن نفسه وكلامه او طوله اذا تكلم حكى عن زيد
وكلامى هذا تنبيه لك على سر عظيم بالتلويح لان التفصيل يطول به الكلام وفيها ايضا الكتب اى تطائرها وهى كتب الاعمال و
المراد بكتابك جمع اعمالك بعد تفرقها وذلك لان الانسان اول ما يدخل فى قبره ويشرح عليه اللبن ياتيه رومان فتان
القبور ويضع روحه فى جسده الى حقويه فيقول له اكتب اعمالك فيقول للملك ما احفظها فيقول انا املها عليك فيقول
ليس عندى دواة فيقول من ريقك فيقول ليس عندى قلم فيقول اصبعك فيقول ليس عندى قرطاس فيقول قطعة من كفنك

# في بيان ارض المحشر

فيكتب وروحان يملي عليه فعلت كذا يوم كذا في المكان الفلاني ويذكر كل شئ له عمله او قاله في مكانه ووقته حتى يذكره ثم يطوي تلك القطعة المكتوب فيها او يطوقه بها في عنقه فيكون اثقل عليه من جبل احد وهو قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا فاذا كان يوم القيمة وكان مؤمنا اتاه كتابه الذي كتبه على نفسه من اعماله واملاء الملك روحان فتان القبور من امامه فيأخذه بيمينه وان كان كافرا اتاه من خلفه وضرب ظهره وخرج من صدره فيأخذه بشماله ثم يقوم كتاب الله الناطق عم فينطق على الخلائق بعبارة واحدة تطابق كل كتاب املاه روحان بما فيه من خير او شر لا يخالف منها حرفا واحدا وهو قوله تعالى وترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وهو تاويل قوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون فيشاهد وناعمال الخلائق فهم الاشهاد يقول تعالى ويوم يقوم الاشهاد وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول شهيدا عليكم هذا بيانه بكلام الله وسنة نبيه ص واما ترجمته بلغتكم فكيفية الكتابة انك اذا رايت زيدا يصلي صلوة الظهر يوم الخميس في المسجد الفلاني في اليوم الخامس عشر من شهر رجب مثلا سنة الرابعة والثلاثين بعد المأتين والالف من الهجرة كلما ذكرت ذلك ذكرته في ذلك الوقت وفي ذلك المكان بتلك الحالة فما دمت حيا لا تذكره ولو بعد خمسين سنة الا هكذا لانه لما صلى كتبت الحفظة مثاله في غيب ذلك المكان وفي غيب ذلك الوقت متلبسا بذلك العمل ابدا الى يوم القيمة واذا رايت عمروا يسرق شيئا من السوق من الدكان الفلاني يوم كذا كلما ذكرته ذكرته كذلك لان الحفظة كتبت مثاله في غيب ذلك المكان وفي غيب ذلك الوقت متلبسا بتلك السرقة فما دمت حيا لا تذكره الا هكذا فاذا اتاك زيد ورايته متصفا بذلك العمل فان اتاك عمرو بعد ان تاب وانت عالم بتوبته لم تره متصفا بذلك ولا لابسا لذلك المثال العامل المتلبس بذلك العمل وذلك المثال غير قائم بعمرو وانما هو قائم بمدد من لوح الباطل اعني سجين كتاب الفجار وهو وجه الثرى الذي لا يعلم ما تحته الا الله عز وجل فاذا كان عمرو مؤمنا واخلص توبته بقي ذلك المثال السارق الى نفخة الصور ثم يمحى ذلك المثال السارق من الالواح الصغار والواح المحو والاثبات كنفوس الملائكة الحفظة والناس ومن ذلك المكان والزمان ومن غيبهما والا بقي متصفا به في الدنيا فاذا كان يوم القيمة لبسه وظهر به مكشوفا بين كل الخلائق يا من اظهر الجميل وستر القبيح جللني بسترك واعف عن توبيخي بكرم وجهك يا كريم هذه كيفية كتابة الحفظة وما رايته انما تذكره لانك تقابل بمرآة خيالك مثاله في مكانه ووقته فتراه متلبسا بذلك العمل فتنتقش صورة ذلك بما تلبس به من العمل او القول مع الهيئة في مرآة خيالك وفيها الموازين وهي جمع بالنسبة الى كل شخص كما قال فمن ثقلت موازينه وقال ومن خفت موازينه وذلك لان العمل الواحد له موازين متعددة منها ميزان القدر بانه مثلا عشرة مثاقيل او خمسة او مائة يوزن في ذي الكفتين ومنها ميزان اللون كما يميز به بين الحمرة الياقوتية والعقيقية ومنها ميزان القيمة كان تكون قيمته واحدا او عشرة او الفا ومنها ميزان البقاء بان يبقى يوما او سنة ومنها ميزان التاثير مثل ان يكون تاثيره قويا او ضعيفا سريعا او بطيئا يثبت او يزول ومنها ميزان المحصول مثل ان يكون وقت الجزاء عليه الدنيا او البرزخ او الاخرة ومنها ميزان الرتبة في الدرجات بان يبلغ اوفى الجنان او اعلاها او اوسطها ومنها ميزان العدد بان يكون له اجره الفا او عشرة الاف واكثر واقل وما اشبه ذلك وكل واحد من الموازين يوكل الولي عم باذن الله على تمييزه نوعا من الملائكة لا يصلح لغيره تمييزها وكل به بهداية الولي وتعليمه عم وفيها اي في الارض وفيها على الصراط الفصل بين الخلق والقضاء عليهم بالحق فينطق الحق المستقيم على المستقيم في طريقته على طبق استقامته وعلى المعوج في طريقته بطبق اعوجاجه ولا يظلم ربك احدا قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام اي باهتدائه الى الاسلام باختياره ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء اي يجعله كذلك باعراضه عن الاسلام باختياره قال تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون اي بتركهم الايمان باختيارهم وميلهم الى الضلالة باختيارهم فوهب لاهل طاعته القوة على طاعته بحقيقة ما هم اهله ووهب لاهل المعصية القوة على معصيته لسبق علمه فيهم ومنعهم اطاقة القبول منه ومعنى سبق علمه فيهم انه تعالى اشرف على ما فعلوا حين فعلوا في مكان فعلهم ووقته قبل ان يكونوا في انفسهم وقبل ان يقع منهم

لانّ ذلك المثال العامل المتلبّس بذلك العمل واذا اتاك عمرو ورايته متصفا بذلك العمل لان لذلك المثال
العامل المتلبّس بذلك العمل ح

فعل

# في بيان الصراط

فعل عند انفسهم وعند جميع الخلق لانه تع ليس معه استقبال ولا انتظار لشئ اذ لم يفقد في ازله شيئا مما
سواه من ملكه كل شئ من الاشياء في مكان حدوده ووقت وجوده حاضر عنده قبل ان يكون ذلك الشئ عند نفسه وعند جميع
الخلايق وهذا صراط ربك مستقيما وذلك الفصل والقضاء المشار اليه بقوله تع ان ربي على صراط مستقيم هو المعبر عنه بقوله
تع واشرقت الارض بنور ربها اي بما ظهر فيها مر ربها والقائم بالقسط فيها باذن الله تع عز وجل من العدل القويم والصراط
المستقيم ووضع الكتاب الناطق بالحق وعلى الخلق جئ بالنبيين والشهداء عطف عام على خاص فالشهداء هم النبيون والملائكة
واتباع النبيين والسنون والشهور والايام والليالي وبقاع الارض وقضي بين الحق بالقضاء الحق الذي هو اثار ولاية ولي
الله وهم لا يظلمون اذ لم يحكم الله باعمالهم التي عملوها باختيارهم وهم يعلمون **قال** قاعدة في ان الصراط حق وورد في الحديث
وقد رواه مفضل بن عمر عن ابي عبدالله ع انه قال الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز وجل وهما صراطان صراط في الدنيا
وصراط في الاخرة اما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مر على الذي هو
جسر على جهنم في الاخرة ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الاخرة فتردى في نار جهنم وروى الحلبي عن ابي عبدالله
قال الصراط المستقيم امير المؤمنين ع وايضا عنه ع في قول الله عز وجل اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين ع ومعرفته
وفي رواية اخرى عن واحد منهم ع الصراط المستقيم صراطان صراط في الدنيا وصراط في الاخرة فاما الصراط المستقيم في الدنيا
فهو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير واستقام فلم يعدل الى شئ من الباطل والطريق الاخر طريق امير المؤمنين الى الجنة
وهو مستقيم لا يعدلون عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة وعنهم عليهم السلم نحن ابواب الله ونحن الصراط
المستقيم **اقول** الصراط لغة الطريق وقول الصع الصراط هو الطريق الى معرفة الله عز وجل لبيان الطريق الكامل
المؤدي الى الله عز وجل ولهذا فسره بمعرفة الله التي تكمل بتوحيد الله تع وتوحيده تع في اربع مراتب الاولى توحيد ذاته تع
عن التعدد والتراكيب واختلاف الاحوال قال تع وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد الثانية توحيد صفاته
قال تع ليس كمثله شئ الثالثة توحيد افعاله لان الفاعل الحقيقي هو الذي يحدث مادة مفعوله لا من شئ وليس لله سبحانه
شريك في ذلك اذ لا يحدث شيئا من المواد غيره قال تع هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه الرابعة توحيد
عبادته قال تع فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط
في الاخرة اما الصراط في الدنيا فيطلق على معان احدها القيام بامر الله عز وجل واجتناب نواهيه على حد ما امر به على
السنة اوليائه ع وذلك فروعهم واتباعه والتسليم لهم والرد اليهم والتفويض اليهم في كل شئ مما علمت ومما لم تعلم وهذه
ظاهر ولايتهم ع وثانيها محبتهم والتولي لهم والموالاة لوليهم والتبرء من اعدائهم ومخالفيهم والمجانبة لهم ولاتباعهم وهذا
اركان ولايتهم ع وثالثها الاعتقاد لما اعتقدوا له والايمان بما امنوا به والكفر بما كفروا به وهذه ابواب ولايتهم ورابعها
الامام المفترض الطاعة ع من عرفه في الدنيا باسمه وصفته واقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر جهنم تمرون
عليه الخلايق صعودهم اليه الف سنة وحذاه الف سنة ونزولهم الف سنة وياتي بعض اوصافه ومن لا يعرف الامام ع في نحو
ما ذكرنا زلت قدمه عن الصراط في الاخرة فتردى في نار جهنم لانه جسر للجنة على جهنم تمر الخلايق على قدر اعمالهم لانه صورة اعمالهم
لما كلفوا من القيام بامر الله والانتهاء عن معاصي الله والاعتقاد لما اريد منهم فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من
يمر عليه كالجواد السابق ومنهم من هو كالماشي ومنهم من هو يحبو حبوا ومنهم من تاخذ النار بعضه ومنهم من يمر عليه حتى
يصل الى مكانه من جهنم فيسقط فيه وذلك كما قال تع ولكل درجات مما عملوا او قوله وروى الحلبي عن ابي عبدالله ع قال
الصراط المستقيم امير المؤمنين ع يريد به ذكر معنى الصراط في الباطن والمراد من كونه عليه السلم الصراط المستقيم انه ع هو
ورسول الله صع علة الاشياء المادية والصورية بل والفاعلية والغائية اما انهما صلى الله عليهما واله العلة الفاعلية فلان
الله سبحانه خلقهما والقى في هويتهما مثاله فاظهر عنهما افعاله فهو تع فاعل بهما كما قال امير المؤمنين ع في ذكر العالم العلوي
من المدبرات امرا فان تلك الملائكة قال ع في بيان معرفتهم والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله الخ وذلك كما القت
النار في هوية الحديدة المحمية بها مثالها اي اثر فعلها فظهر بها اثر الاحراق كما يظهر بالنار وذلك المثال هو امره الفعلي

النبيين

قاعدة في الصراط

الصراطين

في بيان معنى الصراط في الدنيا

# فی بیان الصّراط

المسمّی بالمشیّة والارادة والابداع فهم لایسبقونه بالقول وهم بامره یعملون وان شئت قلت فهو تع بهم یفعل ما یشاء لان
فعله متقوّم بهما تقوّم ظهور وهما تقوّما بفعله تقوّم تحقق فایة فعله تع بهما ای تقوم فعله بهما و تقوّمهما بفعله کالقائم والضّارب
بالنّسبة الی زید ولله المثل الاعلی فانّ القائم والضّارب اسما فاعل القیام و فاعل الضّرب ولیسا اسما لذات زید ولا یحملان علی
ذات زید الّا مجازا والمجاز هو الصّراط فهما بالله العلّة الفاعلیّة لانّهما محلّا فعله الحاملان له واما انّهما العلّة المادیّة والعلّة
الصّوریّة فلانّ الله سبحانه خلق من شعاع نور محمّد صلّعم والہ انوار جمیع الانبیاء ع وحقایقهم وذلك جمیع موادهم ع وخلق من اشعّة
انوار المؤمنین مواد الملائکة وهکذا الی رتبة الجماد فشعاع نوره صلّعم هو العلّة المادیّة لجمیع الخ وهو النّور الّذی عناه الصّادق
فی قوله انّ الله خلق المؤمنین من نوره واما العلّة الصّوریّة فلانّ الله سبحانه خلق من هیئة اعمال علی ع وقابلیّته صور جمیع الانبیاء وخلق من هیئة صور
صور المؤمنین وهکذا الی الجمادات الطیّبة العذبة کما خلق من هیئة صورة المقابل وهیئة حرکته الصّورة فی المرآة وحرکتها وکما الانبیاء علیهم السلم ع
خلق من هیئة حرکة ید الکاتب هیئة الکتابة بحرکة یده واما صور الکفّار والمنافقین واتباعهم من الحیوانات والنباتات والجمادات
فقد خلق الله عزّ وجلّ من عکوسات هیئات اعمال علی ع وعکوسات قابلیّاته صور الکافرین والمنافقین وخلق من هیئات صورهم
صور اتباعهم الی الجمادات المرّة والسّبخة والمالحة وقد قال صلّعم والہ انا وعلی ابوا هذه الامّة فاذا فسّرنا هذه الابوّة علی تفسیر
التّاویل قلنا الاب هو المادّة کما ذکرناه فی سایر کتبنا مبرهنا علیه عقلا ونقلا خصوصا فی الفوائد وشرحها والام هی الصّورة لا
کما ذکره الحکماء بل کما ذکره ائمّة الهدی ع کما فی قول الصّادق ع انّ الله خلق المؤمنین من نوره وصبغهم فی رحمته فالمؤمن اخو
المؤمن لابیه وامّه ابوه النّور وامّه الرّحمة الخ وقوله من نوره هو المادّة لانّ المادّة هی ما تدخل علیها لفظة من کما تقول عملت
السّریر من خشب وصغت الخاتم من فضّة فما دخلت علیه من فهو المادّة فدلّ علی انّ المادّة هی الاب فشبه الشّعاع المشتق
من اشراق نوره صلّعم بالاب والهیئة المشتقّة من هیئة اعمال علی ع وقابلیّاته الّتی هی الرّحمة المکتوبة الخاصّة بالمؤمنین بالام
لانّ موادّ جمیع الخلق من شعاع نور محمّد صلّعم وصور جمیع الخلائق من شعاع هیئة اعمال علی ع او عکسها واما العلّة الغائیّة فهم ع العلّة
الغائیّة لانّ الله خلق الخلق لاجلهم کما قال علی ع نحن صنائع الله والخلق بعد صنائع لنا الخ ای صنعهم الله لنا وفی الاخبار
خلقتك لاجلی وخلقت الاشیاء لاجلك الخ فاذا عرفنا انّ امیر المؤمنین ع علّة لجمیع الخلق فی ایجاد اکوانهم واعیانهم فهو
طریق الله تع الی خلقه وترجمان امداداته ومؤدّیها الیهم ومعطی کلّ ذی حقّ حقّه باذن الله وهو علیه السّلم الحامل لاعباء
ولایة الله الّتی جعلها لنبیّه محمّد صلّعم علی خلقه وذلك فی جمیع ذرّات ما یناط بالخلائق کلّهم من احوال ارکان المتکوّنات الاربع
الّتی دار علیها الوجود الامکانی الخلق والرّزق والممات والحیوة وهو طریق الله الی خلقه فی حدوده التّکلیفیّة والتّکوینیّة
عن الصّادق ع فی قول الله عزّ وجلّ اهدنا الصّراط المستقیم قال هو امیر المؤمنین علیه السّلم ومعرفته والمراد بمعرفته الّتی
تکون هی الصّراط المستقیم الّذی یکون احدّ من السّیف وادقّ من الشّعر هی معرفته بالنّورانیّة کما رواه سلمان وابوذرّ
عنه ع فی تعلیمه لهما المشتمل علی الاسرار یجمعها قول الصّادق ع اجعلوا لنا ربّا نؤب الیه وقولوا فینا ما شئتم ولن تبلغوا فقال
له السّائل نقول ما شئنا قال علیه السّلم وما عسی ان تقولوا والله ما خرج الیکم من علمنا الا الف غیر معطوفة الخ وانّما قیّد
بالمستقیم تنبیها علی انّ غیره ایض سبیل ولکنّها غیر مستقیم بل بهم تسالکها علی کلّ ما یکرهه الله واما هذا علیه السّلم فانّ الله
تبارك وتع خلقه فی احسن التّقویم وصوّره علی صورة مشیّته ومحبّته بحیث لو ترك ومیل نفسه بفطرته وشهوة بنیته لم
یفعل الّا ما یرید الله تع لانّه هو واهل بیته الطّاهرین علیهم السّلم علّاهم الله تع بتعلیم محمّد حبیبه ورسوله صلّی الله علیه
والہ وسما بهم الی رتبته وهو صلّی الله علیه والہ قد خلقه الله علی فطرة لا یحتمل الامکان فطرة لبشر اعدل من الفطرة الّتی فطره
علیها فلذا قال وانّك لعلی خلق عظیم ولاجل انّ الله عزّ وجلّ سما به الی رتبة المستقیم الّذی لیس فی الامکان استقامة تزید علی
استقامته او تساویها سمّاه بعلی ووضعه بالصّراط المستقیم وقوله وفی روایة اخری عن واحد منهم علیهم السّلم فی تفسیر الامام
القمی ره قال حدّثنا محمّد بن القاسم الاسترابادی المفسّر قال حدّثنی یوسف بن محمّد بن زیاد وعلی بن محمّد بن سیّار عن ابویهما
عن الحسن بن علی بن محمّد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمّد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السّلم فی قوله اهدنا الصّراط
المستقیم قال ادم لنا توفیقك الّذی به اطعناك فیما مضی من ایّامنا حتّی نطیعك کذلك فی مستقبل اعمارنا والصّراط المستقیم

هو

# فی بیان الصّراط

هو صراطان صراط فی الدّنیا وصراط فی الاخرة فامّا الطّریق المستقیم فی الدّنیا فهو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصیر
استقام فلم یعدل الی شیء من الباطل والطّریق الاخر طریق المؤمنین الی الجنّة الّذی هو مستقیم لا یعدلون عن الجنّة الی
النّار ولا الی ما غیر النّار سوی الجنّة والمروی عنه هو الحسن العسکری علیه وعلی ابائه وابنه السّلم فی تفسیره وفسّر اهدنا بالمعنی لا باللّغة
فقال ادم لنا توفیقك وفیه تنبیه علی انّ العمل الباقی هو ما دام علیه المکلّف وانّ الهدایة انّما تکون ملکة وطبیعة بالدّوام وانّ
الاعتبار فی الاعمال بما یکون خاتمة لنا کما یشیر الیه قوله تع وجآئت سکرة الموت بالحق ذلك ما کنت منه تحید والصّراط صراطان
صراط فی الدّنیا وصراط فی الاخرة فامّا الطّریق المستقیم اعنی الصّراط فانّه لغة وشرعا وعرفا هو الطّریق وهو فی الدّنیا ما قصر
عن الغلو والافراط وارتفع عن التقصیر والتّفریط واستقام لتوسّطه بین الطّرفین فلم یعدل بالسّالك فیه الی شیء من الباطل
لانّ الباطل لا یکون شیء منه مستقیما بل امّا افراط وارتفاع وامّا تفریط وانحطاط ومعنی استقامته انطباقه علی ما یحبّ الله بامتثال
اوامره کما امر واجتناب نواهیه کما نهی والطّریق الاخر یعنی الصّراط الّذی فی الاخرة طریق المؤمنین الی الجنّة الّذی هو مستقیم یعنی
بغیر ارتفاع ولا تقصیر لا یعدلون یعنی السّالکین له عن الجنّة الی النّار ولا الی غیر النّار سوی الجنّة وقوله علیه السّلام ولا الی
غیر النّار سوی الجنّة لا یرید به انّ هناك شیئا لیس بنار ولا جنّة لیحترز بهذا عنه بل المراد بیان ما هو الواقع اذ لیس شیء
فی الاخرة لاحد من المکلّفین الّا الجنّة او النّار کما قال صلّی الله علیه واله لیس وراء دنیاکم هذه بمستعتب ولا دار الا جنّة او
نار وعنهم علیهم السّلم نحن ابواب الله ونحن الصّراط المستقیم امّا انّهم علیهم ابواب الله فانّه تع حیث کان لا یدرکه الابصار
ولا تحویه خواطر الافکار اختار محمّدا واله صلّی الله علیه واله من جمیع خلقه وانهی الیهم علم ما خلق بعد ان اشهدهم
خلق جمیع ما خلق واقدرهم علی ما اراد منهم ثمّ جعلهم اولیاء علی سایر خلقه اقامهم بیوتا وخزائن لاسرار العبودیّة واقامهم
ابوابا له تعهی تلك الخزائن فی اداء ما جعل لخلقه کما جعلت النّار فی السّراج الشّعلة المرئیّة الّتی هی دخان من الزّیت
الّذی کلسته النّار ونقمته فاستضاء بفعلها فیه بابا لجمیع اشعة السّراج فی احداثها وامدادها بمادة هی سبب بقائها
وللابواب باعتبار اربع مراتب بل خمس مراتب الاولی مرتبة الامثال العلیا وهی المقامات باعتبار نسبة الافعال الیه تعالی
بمعنی انّ الله تع فاعل الافعال بهم وباعتبار انّهم فاعلون باذن الله وامره لا یکونون ظاهرا ابوابا الثّانیة مرتبة المشیّة
الحالة فیهم فهم ابواب ظهور اثارها بهذا الاعتبار الثّالثة مرتبة الامر المفعولی اعنی النّور المحمّدی صلّی الله علیه واله
وهذا مرتبة المعانی فهم باعتبار انّ الوجودات الحادثة تشرق من شعاعهم ابواب لاشراقها وفی المراتب الثّلاثة الغالب
فیها اطلاق الابواب ففی الاولی الاطلاق الغالب علیها الامثال العلیا والمقامات والعلامات وفی الثّانیة الاطلاق غیر م
الغالب علیها المشیّة والارادة والاختراع والابداع والامر الفعلی وفی الثّالثة الاطلاق الغالب علیها المعانی ای معانی
الافعال والامر المفعولی الرّابعة مرتبة الابواب وهی مرتبة نفس الکلّ واللّوح المحفوظ قال علیه السّلم ظهرت الموجودات من
عقل الکلّ والقلم قال له الله سبحانه وتع ادبر فادبر ثمّ قال له اقبل فاقبل الخامسة ایضا مرتبة الباء وهی مرتبة نفس الکلّ واللّوح المحفوظ
قال علیه السّلم ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرّحمن الرّحیم وباعتبار اخر الابواب اربعة الاوّل رکن العرش الایمن الاعلی وهو باب
الرّزق الثّانی رکن العرش الایمن الاسفل وهو باب الحیوة الثّالث رکن العرش الایسر الاعلی وهو باب الموت الرّابع رکن العرش
الایسر الاسفل وهو باب الخلق وامّا انّهم الصّراط المستقیم فکما مرّ علیك بعض معانیه قال وهذه الاحادیث المرویّة عن
سادتنا علیهم السّلم متوافقة المعانی والبواطن یحتاج شرحها الی بسط فی الکلام من اراد الاطلاع علیه فلیرجع الی تفسیرنا لفاتحة
الکتاب الاشارة الیه انّ للنّفس الانسانیّة من مبدء حدوثها الی منتهی عمرها الدّنیوی انتقالات نفسانیّة وحرکات جوهریّة
لاجلها فی نشاءة ذاتیّة فکلّ نفس صراط الی الاخرة بوجه کما انّها سالکة ایضا بوجه فالمتحرّك والمسافة شیء واحد بالذّات
متغایر بالاعتبار فالنّفوس صراطات الی العاقبة بعضها مستقیمة وبعضها منحرفة وبعضها منکوسة والمستقیمة بعضها
واصلة وبعضها واقفة او معطلة والواصلة بعضها سریعة وبعضها بطیئة واتمّ الصّراطات المستقیمة نفس امیر المؤمنین ع
ثمّ نفوس اولاده المقدّسین علیهم السّلم اقول انّ هذه الاحادیث وغیرها من احادیثهم ع کلّها متوافقة فی المعانی
والبواطن ولکن بیانها یحتاج فی تعریفه وفی فهمه الی امداد منهم ع وقوله یحتاج شرحها الی بسط فی الکلام صحیح وقوله ومن

اراد

# في بيان الصراط

اراد الاطلاع عليه فليرجع الى تفسيرنا الفاتحة الكتاب يريد به تفسير معنى الصراط على تفسير التأويل كما ذكره في قوله (الاشارة)
اليه وانا اقول من اراد الاطلاع على معنى الصراط بتفسير الباطن الذى هو معنى كونهم عم الصراط المستقيم وكون ولايتهم
الصراط المستقيم فليرجع الى شرحنا على الزيارة الجامعة الكبيرة فانه قد حوى ما لا يحويه كتاب ولا يجرى عليه خطاب فانى
قد ذكرت فيه من اسرار معرفتهم ما هو من المكتوم المستور عن اولى الالباب وشاهد العيان لمن كان له عينان وقوله والاشارة
اليه ان للنفس الانسانية يعنى به الناطقة القدسية فينا وفيهم عم الملكية الالهية المعبر عنها باللوح المحفوظ وليست هى (النباتية) الملكوتية
لا الحيوانية الحسية الفلكية ولا البرزخية وليست هى التى من عرفها عرف ربه لا فينا ولا فيهم عليهم السلم لان التى من عرفها
عرف ربه هى وجوده من الله تع المعبر عنها بالنور التى خلق منها وبالفؤاد والحجاب الجلال من مبدئ حدوثها الى منتهى عمرها
الدنيوى بانتقالات نفسانية يعنى انها بكونها ونفس وجودها تنتقل الى جهة مبدئها بحركات جوهرية وهى تنتقل نفس الشئ
بكنهه من غير موجب من خارج ونحن قد ابطلنا فيما سبق هذه الحركة بان يكون جوهر الشئ منتقلا عن رتبة الى اخرى بنفس ذلك
الجوهر من غير داع موجب للانتقال غير النفس الجوهر واثبتناها بالموجب الخارجى المتجدد مثل ما لو كان فى موضع من الارض جزء
من الزيبق الصافى اتصل به جزء ان من الكبريت الصافى وامتزجا فانهما لا يزالان فى موضعهما كما هما من غير تغير ولا انتقال فاذا
اتصلت حرارة الشمس بهما مع الرطوبة الطبيعية واستمر ذلك من غير عروض يبس لقلة التبريد والترطيب بالعكس فانهما
ينعقدان ذهبا فينتقلان بالمعين الخارجى من مدد الشمس والقمر على نسبة الجزئين فالنفس تنتقل صاعدة بمدد اعمالها الصالحة
ونازلة بمدد اعمالها الطالحة فاثبات الحركة الجوهرية صحيح بهذا المعنى وهو ان الجوهر يترقى بالمدد ويتحرك بالمحرك فى نشأة
ذاتية لا ان انتقالها بالحركة الجوهرية من نشأة ذاتية الى نشأة ذاتية ولكن المص يذهب الى ان النفس تترقى بحركتها الى ان
تكون عقلا ونحن نمنع ذلك لان النفس مادتها التاييدات العقلية وهى اشراقات من العقل محلها من العقل محل الاشراق
من الشمس فكما لا يكون الاشراق بترقيه مشرقا ولا النور منيرا كذلك لا تكون النفس بترقيها عقلا والمص يثبت العقل وادراك
المعقولات وينفى وجود العقل فلا بد له ان يحكم على النفس بالوصول الى هذه فمراده انها تكون عقلا انها تعقل الاشياء
لا انها تنقلب عقلا عنده لانه لا يثبت العقل ونحن نقول النفس تدرك الصور واما المعانى فلا اذ لا يدركها الا العقل و
الحاصل ان النفس اذا ثبت لها الحركة الجوهرية ترقت بحركتها سواء قيل بنفسها كما يقول ام بموجب خارجى محرك كما نقول ولا
تزال صاعدة فى سيرها الى جهة مبدئها بلا نهاية لكنها لا تتصل بمبدئها ابدا وانما تسير فى المراتب النفسانية فسيرها
فى نفسها صراطها فكل نفس صراط الى الاخرة بوجه اى من حيث هى سائرة فيه فالمتحرك والمسافة شئ واحد بالذات
متغاير بالاعتبار لان السالك سائر تنتقل بنفسه فى اطوارها وان كان السالك من حيث هو سالك غير مسلوكه فهما متساويان
فى الاعتبار فالنفوس صراطات الى عواقبها ولكنها بحسب تحريك محركها فان كانت الاعمال المحركة صالحة كانت باعمالها صراطا
مستقيما لكونها مطابقة لامر الله ونهيه اللذين هما مستقيمان لمطابقتهما لفعل الله وسير النفوس انما هو بتلك الاعمال وان
كان سيرها فى نفسها وبعضها منحرفة لان اعمالهم منحرفة لكونها غير مطابقة لامر الله ونهيه وبعضها منكوسة ناكسوا رؤسهم
عند ربهم لان اعمالها منكوسة لكونها على عكس ما امر الله ونهى فكانت اعمالها التى هى المحركة لها اظلة معاكسة لاوامر الله ونواهيه
والظل منكس من الشاخص القائم وتلك المنكوسة تحركها العاملين على مقتضى اوضاعها فتحركت النفوس العاملة بحركة اعمالها
فكانت صراطاتها منكوسة لان جاعلها تع كذلك انما جعلها بقوابلها وقوله والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة
وبعضها معطلة ليس بصحيح لان المستقيمة لا تقف الا اذا طرء عليها الاعوجاج كما لو صعدت بعمل صالح درجة وانحطت
بعمل طالح درجة وصعدت بصالح درجة وانحطت بطالح درجة وهكذا فانها تترددها بين الصعود والنزول ينسب اليها
الوقف لعدم تجاوزها رتبتها الاولى فى الجملة كما كانت بنوا اسرائيل فى التيه لبثوا اربعين سنة فى ست فراسخ يسيرون من
الصباح الى المساء فاذا هم بحيث ارتحلوا عنه فلا يتحقق الوقف ولا التعطيل فى شئ من الممكنات الا بمثل تيه بنى اسرائيل
ونحوه واما الوصول فيكون للسائرين الى الله تع فى الطريق الذى امرهم بسلوكه وحال هؤلاء فى سيرهم فى كل رتبة واصلون
وغير واصلين بمعنى ما فى حديث الاسرار حيث يقول تع فى شأنهم فى دار قربه الجنة كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما وليس

لان اعمالها كانت مستقيمة ع

لمحبة



# في بيان الصراط

هو صراطان صراط في الدنيا وصراط في الاخرة فاما الطريق المستقيم في الدنيا فهو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير
استقام فلم يعدل الى شئ من الباطل والطريق الاخر طريق المؤمنين الى الجنة الذي هو مستقيم لا يعدلون عن الجنة الى
النار ولا الى ما غير النار سوى الجنة والمروى عنه هو الحسن العسكري عليه وعلى ابائه وابنه السلم في تفسيره وفسر اهدنا بالمعنى الاول باللغة
فقال ادم لنا توفيقك وفيه تنبيه على ان العمل الباقي هو ما دام عليه المكلف وان الهداية انما تكون ملكة وطبيعة بالدوام وان
الاعتبار في الاعمال بما يكون خاتمة لنا كما يشير اليه قوله تع وجائت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد والصراط صراطان
صراط في الدنيا وصراط في الاخرة فاما الطريق المستقيم اعنى الصراط فانه لغة وشرعا وعرفا هو الطريق وهو في الدنيا ما قصر
عن الغلو والافراط وارتفع عن التقصير والتفريط واستقام لتوسطه بين الطرفين فلم يعدل بالسالك فيه الى شئ من الباطل
لان الباطل لا يكون شئ منه مستقيما بل اما افراط وارتفاع واما تفريط وانحطاط ومعنى استقامته انطباقه على ما يحب الله بامتثال
اوامره كما امر واجتناب نواهيه كما نهى والطريق الاخر يعني الصراط الذي في الاخرة طريق المؤمنين الى الجنة الذي هو مستقيم يعني
بغير ارتفاع ولا تقصير لا يعدلون يعني السالكين له عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة وقوله عليه السلام ولا الى
غير النار سوى الجنة لا يريد به ان هناك شيئا ليس بنار ولا جنة ليحترز بهذا عنه بل المراد بيان ما هو الواقع اذ ليس شئ
في الاخرة لاحد من المكلفين الا الجنة او النار كما قال صلى الله عليه واله ليس وراء دنياكم هذه بمستعتب ولا دار الا جنة او
نار وعنهم عليهم السلم نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم اما انهم عليهم ابواب الله فانه تع حيث كان لا يدركه الابصار
ولا تحويه خواطر الافكار اختار محمدا واله صلى الله عليه واله من جميع خلقه وانهى اليهم علم ما خلق بعد ان اشهدهم
خلق جميع ما خلق واقدرهم على ما اراد منهم ثم جعلهم اولياء على سائر خلقه اقامهم بيوتا وخزائن لاسرار العبودية واقامهم
ابوابا له تعالى تلك الخزائن في اداء ما جعل لخلقه كما جعلت النار في السراج الشعلة المرئية التي هي دخان من الزيت
الذي كلسته النار ونقمته فاستضاء بفعلها فيه بابا لجميع اشعة السراج في احداثها وامدادها بما به ربما به بقاؤها
وللابواب باعتبار اربع مراتب بل خمس مراتب الاولى مرتبة الامثال العليا وهي المقامات باعتبار نسبة الافعال اليه تعالى
بمعنى ان الله تع فاعل لافعالهم وباعتبار انهم فاعلون باذن الله وامره لا يكونون ظاهرا ابوابا الثانية مرتبة المشية
الحالة فيهم فهم ابواب ظهور اثارها بهذا الاعتبار الثالثة مرتبة الامر المفعولي اعنى النور المحمدي صلى الله عليه واله
وهذا مرتبة المعاني فهم باعتبار ان الوجود الحادثة تشرق من شعاعهم ابواب لاشراقها وفي المراتب الثلاثة الغالب
فيها اطلاق الابواب ففي الاولى الاطلاق الغالب عليها الامثال العليا والمقامات والعلامات وفي الثانية الاطلاق غيره
الغالب عليها المشية والارادة والاختراع والابداع والامر الفعلي وفي الثالثة الاطلاق الغالب عليها المعاني اي معاني
الافعال والامر المفعولي الرابعة مرتبة الابواب وهي مرتبة نفس الكل واللوح المحفوظ قال عليه السلم ظهرت الموجودات من
عقل الكل والقلم قال له الله سبحانه وتع ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل الخامسة ايضا مرتبة الباء وهي مرتبة نفس الكل واللوح المحفوظ
قال عليه السلم ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم وباعتبار اخر الابواب اربعة الاول ركن العرش الايمن الاعلى وهو باب
الرزق الثاني ركن العرش الايمن الاسفل وهو باب الحيوة الثالث ركن العرش الايسر الاعلى وهو باب الموت الرابع ركن العرش
الايسر الاسفل وهو باب الخلق واما انهم الصراط المستقيم فكما مر عليك بعض منها **قال** وهذه الاحاديث المروية عن
سادتنا عليهم السلم متوافقة المعاني والبواطن يحتاج شرحها الى بسط في الكلام من اراد الاطلاع عليه فليرجع الى تفسير الفاتحة
الكتاب الاشارة اليه ان للنفس الانسانية من مبدء حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوي انتقالات نفسانية وحركات جوهرية
لاجلها في نشاءة ذاتية فكل نفس صراط الى الاخرة بوجه كما انها سالكة ايضا بوجه فالمتحرك والمسافة شئ واحد بالذات
متغاير بالاعتبار فالنفوس صراطات الى العاقبة بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة والمستقيمة بعضها
واصلة وبعضها واقفة او معطلة والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة واتم الصراطات المستقيمة نفس امير المؤمنين ع
ثم نفوس اولاده المقدسين عليهم السلم **اقول** ان هذه الاحاديث وغيرها من احاديثهم ع كلها متوافقة في المعاني
والبواطن ولكن بيانها يحتاج في تعريفه وفي فهمه الى امداد منهم ع وقوله يحتاج شرحها الى البسط في الكلام صحيح وقوله ومن

# في بيان الصراط

اراد الاطلاع عليه فليرجع الى تفسيرنا الفاتحة الكتاب يريد به تفسير معنى الصراط على تفسير التأويل كما ذكره في قوله والاشارة
اليه وانا اقول من اراد الاطلاع على معنى الصراط بتفسير الباطن الذى هو معنى كونهم ع الصراط المستقيم وكون ولايتهم
الصراط المستقيم فليرجع الى شرحنا على الزيارة الجامعة الكبيرة فانه قد حوى ما لا يحويه كتاب ولا يجرى عليه خطاب فانى
قد ذكرت فيه من اسرار معرفتهم ما هو من المكتوم المستور عن اولى الالباب وشاهدى العيان لمن كان له عينان وقوله والاشارة
اليه ان للنفس الانسانية يعنى بها الناطقة القدسية فينا وفيهم ع الملكية الالهية المعبر عنها باللوح المحفوظ وليست هى النباتية الملكوتية ل
لا الحيوانية الحسية الفلكية ولا البرزخية وليست هى التى من عرفها عرف ربه لا فينا ولا فيهم عليهم السلام لان التى من عرفها
عرف ربه هى وجوده من الله تعالى المعبر عنها بالنور التى خلق منها وبالفؤاد والحجاب الى ال من مبدئ حدوثها الى منتهى عمرها
الدنيوى بانتقالات نفسانية يعنى انها بكونها ونفس وجودها تنتقل الى جهة مبدئها بحركات جوهرية وهى تنتقل نفس الشئ
بكنهه من غير موجب من خارج ونحن قد ابطلنا فيما سبق هذه الحركة بان يكون جوهر الشئ منتقلا عن رتبة الى اخرى بنفس ذلك
الجوهر من غير داع موجب للانتقال غير النفس الجوهر واثبتناها بالموجب الخارجى المتجدد مثل ما لو كان فى موضع من الارض جزء
من الزيبق الصافى اتصل به جزءان من الكبريت الصافى وامتزجا فانهما لا يزالان فى موضعهما كما هما من غير تغيير ولا انتقال فاذا
اتصلت حرارة الشمس بهما مع الرطوبة الطبيعية واستمر ذلك من غير عروض يبس لقلة التبريد والترطيب وبالعكس فانهما
ينعقدان ذهبا فينتقلان بالمعين الخارجى من مدد الشمس والقمر على نسبة الجزئين فالنفس تنتقل صاعدة بمدد اعمالها الصالحة
ونازلة بمدد اعمالها الطالحة فاثبات الحركة الجوهرية صحيح بهذا المعنى وهو ان الجوهر يترقى بالمدد ويتحرك بالمحرك فى نشاءة
ذاتية لان انتقالها بالحركة الجوهرية من نشاءة ذاتية الى نشاءة ذاتية ولكن المصنف يذهب الى ان النفس تترقى بحركتها الى ان
تكون عقلا ونحن نمنع ذلك لان النفس مادتها التاييدات العقلية وهى اشراقات من العقل محلها من العقل محل الاشراق
من الشمس فكما لا يكون الاشراق بترقيه مشرقا ولا النور منيرا كذلك لا تكون النفس بترقيها عقلا والمصنف يثبت العقل وادراك
المعقولات وينفى وجود العقل فلا بد له من ان يحكم على النفس بالوصول الى هذه فمراده انها تكون عقلا انها تعقل الاشياء
لا انها تنقلب عقلا عنده لانه لا يثبت العقل ونحن نقول النفس تدرك الصور واما المعانى فلا اذ لا يدركها الا العقل و
الحاصل ان النفس اذا اثبتنا لها الحركة الجوهرية ترقت بحركتها سواء قيل بنفسها كما يقول ام بموجب خارجى محرك كما نقول ولا
تزال صاعدة فى سيرها الى جهة مبدئها بلا نهاية لكنها لا تتصل بمبدئها ابدا وانما تسير فى المراتب النفسانية فسيرها
فى نفسها صراطها فكل نفس صراط الى الاخرة بوجه اى من حيث هى سائرة فيه فالمتحرك والمسافة شئ واحد بالذات
متغاير بالاعتبار لان السالك سائر تنتقل بنفسه فى اطوارها وان كان السالك من حيث هو سالك غير مسافة سلوكه
فى الاعتبار فالنفوس صراطات الى عواقبها ولكنها بحسب تحريك محركها فان كانت الاعمال المحركة صالحة كانت باعمالها صراطا
مستقيما لكونها مطابقة لامر الله ونهيه اللذين هما مستقيمان لمطابقتهما لفعل الله وسير النفوس انما هو بتلك الاعمال وان لان اعمالها كانت مستقيمة ع
كان سيرها فى انفسها وبعضها منحرفة لان اعمالهم منحرفة لكونها غير مطابقة لامر الله ونهيه وبعضها منكوسة ناكسوا رؤسهم
عند ربهم لان اعمالها منكوسة لكونها على عكس ما امر الله ونهى فكانت اعمالها التى هى المحركة لها اظلة معاكسة لاوامر الله ونواهيه
والظل منكس من الشاخص القائم وتلك المنكوسة تحرك العاملين على مقتضى اوضاعها فتحركت النفوس العاملة بحركة اعمالها
فكانت صراطاتها منكوسة لان جاعلها تعالى كذلك انما جعلها بقوابلها وقوله والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة
وبعضها معطلة ليس بصحيح لان المستقيمة لا تقف الا اذا طرء عليها الاعوجاج كما لو صعدت بعمل صالح درجة وانحطت
بعمل طالح درجة وصعدت بصالح درجة وانحطت بطالح درجة وهكذا فانها بترددها بين الصعود والنزول ينسب اليها
الوقف لعدم تجاوزها رتبتها الاولى فى الجملة كما كانت بنو اسرائيل فى التيه لبثوا اربعين سنة فى ست فراسخ يسيرون من
الصباح الى المساء فاذا هم بحيث ارتحلوا عنه فلا يتحقق الوقف ولا التعطيل فى شئ من الممكنات الا بمثل تيه بنى اسرائيل
ونحوه واما الوصول فيكون للسائرين الى الله تعالى فى الطريق الذى امرهم بسلوكه وحال هؤلاء فى سيرهم فى كل رتبة واصلون
وغير واصلين بمعنى ما فى حديث الاسراء حيث يقول تعالى فى شأنهم فى دار قربه الجنة كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما وليس

لحجبة



# في بيان الصراط

للمحبين غاية ولا نهاية الخ وعدم الوصول للمحجوبين عن ربهم فانهم لا يزدادون بسيرهم الا بعدا عن الله تع بمعنى انهم سائرون
الى الله تع حيث يكره كما ان الواصلين سائرون الى الله تع حيث يحب فالنفوس الواصلة الى الله عز وجل اعنى السائرات اليه
حيث يحب فمنها سريعات السير الى الله تع لانهم تخففوا واجتمعت قلوبهم وتجمعت شئونهم على رضى الله تع فقربوا الى الله عز وجل
من غير ان نقص المسافة بينهم وبينه تع والسابقون السابقون اولئك المقربون الذين بسطهم بساط القرب في سعة رضوانه
ان المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر ومنها بطيئات السير لثقلهم بشوائب من احوال الخلق فرقت
قلوبهم وبها انفرقت شئونهم فقعدت بهم نصام الدواعي فابطاوا في سيرهم وقوله واتم الصراطات نفس امير المؤمنين ع ثم
نفوس اولاده المقدسين ع يحتمل وجوها حيث لم يذكر النفس النبي صع مع انها اتم من نفوس الدع الاول انه ورد ان الصراط
المستقيم امير المؤمنين ع واهل بيته ع فاستطرد عند ذكره ووصفه بالصراط المستقيم تفسير الصراط المطلق المشتمل على المستقيم وغيره
وبين ان نفسه ونفوس اولاده المعصومين ع اتم الصراطات المذكورة لان المذكور هنا هو واولاده ع والنبي صع والدلم يذكر في ٥
الموصوفين بالصراط المستقيم وان كان فسر مطلق الصراط الا ان الموجب لذكر المطلق هو ذكره بالصراط المستقيم ولعل المص لم يرد
غير هذا الوجه الثاني انه ع هو المشتهر بالولاية والنبي صع واله مشتهر بالنبوة والولاية فسرت بالصراط المستقيم دون النبوة
الثالث ان النفس النبي صع واله هي الغاية التي الصراطات كلها تؤدى اليها لما دلت عليه ادلة العقلية والنقلية على ان كل شئ
مرده ومصيره الى الله تع وقد دلت الادلة عقلا ونقلا على ان الرد الى الله والرجوع والمصير اليه هو الرد والرجوع والمصير الى
رسوله صع في الدنيا والاخرة لان الحوادث كلها لا تنتهى الا الى مثلها كما قال امير المؤمنين ع انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب
الى شكله وقوله ع في شان النبي صع في خطبة يوم الجمعة والغدير قال اقامه في سائر عالمه مقامه في الاداء اوكان لا تدركه
الابصار ولا تحويه خواطر الافكار الخ واذا قطعنا النظر عن كلام المص وعن مراده فلك ان تعتبر الوجه الثالث لانه هو الجارى على
تفسير باطن الباطن وبيان السر المقنع بالسر ولك ان تفسر الصراطات المطلقة مطلقا يعنى الشاملة لكل احد فان قلت كلها تعينت
نفس النبي صع واله وان قلت اتمها فكما قال المص ولك ان تستعمل اتم بصيغة التفضيل المطلق فتقول اتمها نفس النبي صع وتلك الائمة
الحقيقية وان اردت الائمة الاضافية فكما قال المص وقد اشرنا ان تفسير المص للصراط من تفسير التاويل واذا فسرناه تفسيره
الباطن فصورة الاعمال الشرعية ومادته بل حقيقة الوجودات التكليفية اذ بها اثر في الذوات لانها هي لبها وبيانه في المثال
ان الشخص اذا قام بحدود الله وفعل ما امره الله فذلك صورة صراطه الى الجنة فاذا فعل ذلك واستقام عليه كتب الله في قلبه
الايمان وايده بروح منه يسدده ويرشده الى طريق النجاة ويعينه على ما يرضى ويحببه ما عند الله فيكون بذلك راضيا بما
يرد عليه من الله فيكون مرضيا عند الله فتشابه نفسه اوائل جواهر عللها فهذا مادة صراطه وحقيقته هذه هي سفينة التي
توصله الى القرب من الله وتحرك نفسه وذاته الحركة الجوهرية الذاتية لانها هي ارواح نفسه وتساقيه الكونية كما هو مذكور
في مرآة الحكماء يشاهد عيانا هناك بان هذه الارواح الشرعية هي تساقيه التي لا تبلغ الكمال بدونها وهي تبلغ الحجر الاخضر
درجة الياقوت الاحمر البهرماني العديم النظير والى ما اشرنا اليه اشار الامام الناطق جعفر بن محمد الصادق ع بالعقل استخرج
غور الحكمة وبالحكمة يستخرج غور العقل الخ فان النفس تعمل الاعمال والاعمال ترفعها الى غاية الكمال وتقربها من ذي الجلال **قال**
وذلك بحسب القوتين العملية والنظرية واليه الاشارة في الحديث بصراط الدنيا وصراط الاخرة فالاول عن تحصيل العدالة
وملكة التوسط في الاستعمال العملي القوى الثلثة الشهوية والغضبية والوهمية بين الافراط والتفريط لئلا يكون فاجرا ولا
خاملا بل عفيفا ولا يكون متهورا ولا جبانا بل شجاعا ولا يكون جربزا ولا ابله بل حكيما لتحصل من تركيب هذه الاوساط هيئة
اذعانية انكسارية للقوى وهيئة استعلائية للروح عليها والتوسط بين الاطراف الشديدة بمنزلة الخلو عن جنسها فتصير النفس
كانها لا مرتبة لها من الصفات النفسانية التعلقية ولا مقام لها في الدنيا يا اهل يثرب لا مقام لكم فصارت كمرآة مجلوة تستعد
لان تتجلى فيها صورة الحق وذلك لا يحصل الا بانقياد الشريعة وطاعة الامام المفترض الطاعة وهذا معنى كون صراط في الدنيا
هو الامام ع **اقول** قوله وذلك بحسب القوتين العملية والنظرية يعنى ان كون النفس هي الصراط المستقيم لسيرها في ذاتها
بحركتها الجوهرية انما هو بحسب قوتيها العملية والنظرية فعلى قدر عملها وعلمها تنتقل ذاتها بذاتها ونحن نقول كما ان الدخان

# في بيان الصراط

الذى فى السراج انما استنار بمس النار واستضاء بفعلها فيه لا بنفسه وكما استضاء الجدار باشراق الشمس لا بنفسه كذلك النفس
انما انتقلت فى درجاتها ومعارجها بالاسباب الخارجية وهى العمل فانه علة النور التشريعى المسمى بالقوة العملية والعلم فانه
علة النور الكونى المسمى بالقوة العلمية والنظرية وبالعمل يستخرج غور العلم وبالعلم يستخرج غور العمل والى الاول الاشارة بقوله نعم
مازال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الحديث والى الثانى
الاشارة بقوله صلعم واله ليس العلم بكثرة التعلم وانما هو نور يقذفه الله فى قلب من يشاء فينفسح فيشاهد الغيب وينشرح
فيحتمل البلاء قيل وهل لذلك من علامة فقال صلعم التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله
الخ فتنقل النفوس فى درجات كمالاتها انما هو بالقوتين اللتين هما كسبيتا المقدمات هو هيئات الذوات فافهم لابد للنفوس
وقوله واليه الاشارة فى الحديث صراط الدنيا وصراط الاخرة يريد به ان استعمال القوة العملية هو سير النفس بذاتها فى تعديل قواها
وملكاتها وهو الصراط فى الدنيا وان استعمال القوة العلمية النظرية هو سير النفس فى مراتب اطوارها واطوار الموجودات
والنفسية والعقلية وهو الصراط فى الاخرة وقوله فالاول عبارة عن تحصيل العدالة والملكة التوسط بين الافراط والتفريط و
المراد بملكة التوسط ما قرب من مجموع الطرفين كما ذكره المص والقوة المتوسطة فى الذات والصفة والفعل المقتضى لاثار الحسنة
بين الطرفين كذلك فان القوة المعتدلة نور والطرفان ظلمة فلا تتركب منهما اذ المركب من الظلمتين ظلمة اشد منهما وذكر الملكة
احتراز عن الحال فان الملكة ما قر من الاعمال والاحوال حتى كان كالطبيعة والحال ما لم يقر بل يتبدل وتحصيل العدالة برياضة العقل
وحصر النفس على ملازمة اداب الشرع من الاوامر والمندوبات واجتناب المناهى والمكروهات فالقوى التى تحصل بينها العدالة
العلمية ثلاث القوة الشهوية فاعتدالها وحسنها ان يكون فعلها بالعقل الذى هو شرع باطن وبالشرع الذى هو عقل ظاهر بان
تكون جارية على مطابقتهما ويكون عفيفا متقيا الله سبحانه وللنفس الامارة وهيولاتها وللخلق وهى ملكة تحصل بالتدريج ومداومة
الاحوال الطيبة حتى تثبت وتكون ملكة هى فطرة مطابقة لفطرة الصنع التى فطر الله عباده عليها وهى بين الافراط بان يكون صاحبها
فاجرا وبين التفريط بان يكون خاملا والخامل الساقط لا نباهة له والقوة الغضبية اعتدالها وحسنها ان يقصر انبساطها و
انقباضها على موجب العقل والشرع بان يكون مطابقة لمقتضاهما بان يكون صاحبها شجاعا وهى ملكة مطابقة للفطرة الايجادية
وهى بين الافراط الذى يكون صاحبه مشهورا وهو من لا يبالى ولا ينظر العواقب وبين التفريط الذى يكون صاحبه جبانا و
القوة الوهمية حسنها واعتدالها ان يكون بحيث يدرك الفرق بين الصدق والكذب فى الاقوال وبين النافع والضار فى الاراء
بين الحسن والقبيح فى الافعال وهذه الملكة هى الحكمة العلمية وهى علة ثبات الحكمة العلمية النظرية وبقاؤها بين الافراط الذى
هو الجربزة من جربزاى ذهب او انقبض او سقط معرب كربز وهذا الافراط تحصل منه اثار قبيحة كالدهاء والمكر والخداع والحيلة و
الغواية والشيطنة لان قوة الادراك اذا لم يعتدل بتاديبات العقل والشرع تحصل منه التفرقة بين الحق فيأخذ به وبين الباطل
فيتركه ويحصل منه جودة الذهن والتفطن لدقائق الاعمال وآفات النفس الامارة والظن الصحيح والراى المصيب ولطائف الحسن و
ذكاء الفهم وبين التفريط الذى يكون صاحبه ابله اى الغافل والاحمق الذى لا تميز له والقليل الفطنة لدقائق الامور والمعجز و
المتحير والمنخدع والمخدوع وقوله ليحصل من تركيب هذه الاوساط اى وسط ما بين الفاجر والخامل فى الشهوة وما بين المتهور و
الجبان فى الغضب وما بين الجربز والابله فى الوهمية هيئة اذعانية اى سرعة فى طاعة العقل والشرع منقادة لهما وهى العفة و
الشجاعة والحكمة انكسارية اى خاضعة ذليلة مقيدة لقيود تاديباتها العقلية الشرعية للقوى الطامحة الافراطية والقاعدة
التفريطية من الشهوية والغضبية والوهمية وهى ايضا هيئة استعلائية اى ان هذه الهيئة تستعلى الروح بها عن القوة الشهوية
والقوة الغضبية والقوة الوهمية بكسر افراطاتها وتفريطاتها وانما ذكر الروح لانها قريبة من العقل او ان المراد منها العقل
لاطلاقها عليه فى كثير من المقامات وقوله والتوسط بين الاطراف الشديدة اى القوية المتقابلة بمنزلة الخلو عن جنسها الخ
ان القوة المتوسطة بين الطرفين انها مركبة منهما وكذا قوله قبل هذا من تركيب الاوساط وقد نبه بعضهم على هذا ايضا اخذا
من ان الشئ المتولد من شيئين انه مركب منهما كتاليف العقار المعتدل فى المزاج انه من العقاقير المتضادة كالكافور والمسك
يعمل منهما كحل معتدل فى الحرارة والبرودة وقد ذكرنا بطلان هذا لان الطرفين الافراط والتفريط فى القوى الثلث ظلمة والوسط

العملية ل

الذى ع

العملية ل

هذه الفضائل واشباهها الفضيحة اذا اعتدل بتاديبات العقل والشرع حصل منه مع

الاعتدال

# في بيان الصراط

الاعتدالي فيها نور ولا يكون مركبا من الطرفين لان المركب من الظلمتين اشد ظلمة منهما كذا قوله والتوسط بين الاطراف
الشديدة بمنزلة الخلو عن جنسها الذي هو التعليق بالاجسام الظلمانية صفات كانها لا مرتبة لها من تلك الصفات التعلقية
فقد فارقت احوال الدنيا فلا مقام لها فيها واستشهد بتاويل هذه الاية الى مفارقتها فصفات النفس بعد مفارقتها للافاق
الضيقة كانها رايت قد استعمل بصفاتها ونوريتها لا يتجلى فيها صورة الحق سبحانه وذلك لا يحصل لها الا بالانقياد الشريعة و
طاعة الامام المفترض الطاعة واقول اذا ثبت ان الامام ع مفترض الطاعة وجب ان يطاع في منعه لكون شيء يتجلى فيه صورة
الحق نعم الا اذا اريد بالصورة مثاله الاعلى اعني صورة ظهوره بايجاد تلك النفس فان صورة ايجاده لها يتجلى فيها فاذا تركت
بما اشرنا اليه سابقا القى المثال الذي هو صورة ايجادها فيها لانه سبحانه يتجلى لها بها وبها امتنع منها كما قال امير المؤمنين ع
لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها ولا يتجلى فيها الا الصورة ذات مقدار ولا تنسب الى الحق سبحانه الا مجازا
وقوله وهذا معنى كون الصراط الدنيا هو الامام ع يريد ان معنى كون صراط الدنيا هو الامام ع هو ان كمال النفس و
حصول التوسط لها بين الطرفين انما هو بطاعة الامام ع مع انه ذكر قبل هذا ان الصراط الدنيا هو عبارة عن تحصيل
العدالة وملكة التوسط في استعمال العمل القوى الثلثة وقوله ان ذلك لا يحصل الا بانقياد الشريعة وطاعة الامام ع
يشعر بان صراط الدنيا مشروط بطاعة الامام ع لان الامام هو الصراط الدنيا بهذا المعنى وانما الامام ع هو صراط
الله في الدنيا والاخرة وهو الصراط للخلايق ايضا في الدنيا والاخرة اذ لا يصل شيء من الله سبحانه الى احد من الخلق بعد
محمد صلى الله عليه وآله الا بواسطة الامام ع اذ هو باب الله عز وجل في الخلق والرزق والحيوة والممات بمعنى ان الله سبحانه
اعطى الخلايق ما يستحقونه بقوابلهم بواسطة الامام ع ولا يصعد عمل ولا يقرب عامل الى الله عز وجل الا بواسطة الامام ع
واما في رواية المفضل ابن عمر المتقدمة التي ذكر فيها ان الصراط الذي في الدنيا هو الامام ع فالمراد منه انه ع هو الصراط
لجميع المكلفين في الدنيا في مقابلة ان الصراط في الاخرة جسر على جهنم فما الصراط في الدنيا فانها مثل الاخرة وكل ما في
هذه في هذه فاخبر ع بانه الامام ع لا ان الامام ليس صراطا في الاخرة بل هو صراط في الدارين للحق سبحانه وللخلق اجمعين ع
**قال** والثاني عبارة عن مرور النفس بقوة النظرية وعقله العلمي على مراتب الموجودات والاطوار الحسية والنفسية والعقلية
وخروجها من مكامن الحجب والغواشي الى اضوية افضية الانوار الالهية فللصراط المستقيم وجهان احدهما احد من السيف
من وقف عليه شقه والاخر ادق من الشعر والوقوف على الاول يوجب القطع والفصل كقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة
الدنيا من الاخرة وجاء في الخبر يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف والانحراف عن الثاني يوجب الهلاك والعقاب
ان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون **اقول** يريد بالثاني القوة النظرية اي عقله العلمي يعني ان النفس
اذا ادركت العلوم بصدرها وعقلت بعقلها المعاني وبحواسها الباطنة صور المحسوسات الغيبية وبالظاهرة صورها
الظاهرة الشهادية وشاهدت بحسها الظاهرة الاطوار المحسوسية وبحسها الباطن اطوار الحواس الباطنة وبصدرها
اطوار جوهر هيئاتها واطوار طبيعتها النورانية واطوار رقايقها بروحها واطوار عقلها بتعقل عقلها وعرفت ايات ربها
التي في ذاتها بذاتها التي هي فوادها وجهتها من ربها فقد مرت على جميع مراتب الموجودات ووقفت عند تكوين كل شيء منها
حين بدء من عالم الامكان الراجح الى عالم الامكان المساوي اعني عالم الاكوان وتحقق خروجها من مكامن الحجب والغواشي
الى اضوية افضية الانوار الالهية وهذا هو الصراط الذي قال انه في الاخرة ونحن قد بينا فيما مضى ان الحكمة النظرية
ليست هي الصراط الاخروي الموصل الى السعادة الابدية بنفسه كما يظهر من كلام المص في ساير كتبه تبعا للحكماء الذين
لم يبنوا ثمرات حكمهم على مقتضى الشرايع والكتب السماوية وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم وذكرنا ان الصراط الموصل الى
السعادة الابدية انما هو الحكمة العملية التي هي شرط في تحقق النظرية وفي بقائها كما قال ع العلم يهتف بالعمل فان اجابه والا
ارتحل عنه وفي صحتها قال تع انما يخشى الله من عباده العلماء وقال الصادق ع في الدعاء كما رواه الشيخ في المصباح لا علم الا
خشيتك ولا حكم الا الايمان بك ليس لمن لم يخشك علم ولا لمن لا يؤمن بك حكم نعم النظرية شرط في كمال العلمية او في
صحتها اذ قد تقبل العمل بدون علم ولا يقبل العلم بدون العمل وقوله الى اضوية افضية الانوار ليس عبارة مطابقة على ما

لما كانت نسبة [illegible] الخلو عن جنسها [illegible] وان النفس المتصفة بالتوسط من [illegible] الطرفين [illegible] والتوسط بين الاطراف الشديدة [illegible]

يبني

# بصيرة كشفية

ينبغي اذا القول المطابق للمعنى ان يؤتى الى اضية انوار الافضية الالهية لان الاضوية جمع ضياء وهو المنير والافضية فضاء
النور شعاع ايضا كما قال تعالى والشمس ضياء والقمر نورا قوله فللصراط المستقيم وجهان احدهما احد من السيف من وقف عليه
شقه والمراد من تشبيهه بحد السيف في كونه يشق قدم من مشى او وقف عليه الكناية عن دقته وصعوبة الثبات واجتماع المشاعر عليه
بل اكثر من يمر عليه تتفرق مشاعره وحواسه الظاهرة والباطنة ولا تكاد تجمع المكني عن ذلك بالشق فانه يفرق قدم السائر
عليه فرقتين المكني بهما عن الحق والباطل والوجه الاخر ادق من الشعر كناية عن كونه يمور ويضطرب بالسائر عليه ولا يثبت عليه
الا من ثبته الله بالقول الثابت من المؤمنين والوقوف على الاول اي الوجه الاول يوجب القطع والفصل اي تفريق الادراك
والعمل حيث لا يقدر السائر على تخليص الحق عن شائبة الباطل ولا على اخلاص العمل عن شائبة الشرك والاغراض الباطلة و
الغفلات المبعدة عن الزلفى لديه عز فيكون النظر والعمل شقين لانه احد من السيف فيشق القدم المعبر به عن بصيرة النظر و
نية العمل واستشهد المصنف بقوله سبحانه اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة الذي يراد منه الكناية عن القعود
وطلب الراحة وعن التجريد على انه لم يفهم المراد من شق القدم حيث اشار الى معنا بالتثاقل الى الارض وان كان من لوازمه وكذا
بيانه لكونه ادق من الشعر بانحراف عنه لضيقه عن السلوك وانما هو كناية عن اضطرابه وان كان الانحراف من لوازمه واستشهاده
بقوله سبحانه وان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون انما هو للانحراف **قال** بصيرة كشفية اعلم ان الصراط المستقيم
الذي اذا سلكته اوصلك الى الجنة هو بعينه صورة هدى النفس الممدودة من مبدء الطبيعة الحسية الى باب الرضوان فهو
في هذه الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الابصار لا تشاهد له صورة معينة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك
يوم القيمة جسرا ممدودا محسوسا على متن جهنم اوله في الموقف واخره على باب الجنة كل من يشاهد يعرف انه صنعك و
بناؤك ويعلم انه قد كان جسرا ممدودا على متن الجهنم التي قيل لها هل امتلئت فتقول هل من مزيد لتزيد في طول طبيعتك
عرضها وعمقها وهي حقيقتك ذي ثلث شعب وهو ظل غير ظليل لا يغني جوهر ذاتك من اللهب لهب جهنم بل هو الذي يقودها
الى لهب الشهوات الكامنة نارها الان البارزة يوم القيمة لقوله وبرزت الجحيم لمن يرى الان يطفئها ماء التوبة المطهرة للنفس عن
المعاصي وماء المطهر للقلوب عن رجس الجاهلية الاولى والثانية **اقول** يريد ان الصراط الموصل الى الجنة هو صورة هدى
النفس لاصابة الحق فيما يسلكه من العلوم النظرية التي من جملتها ما يحدس من معرفة النيازك والشهب وتصورها للقمر وترتيب
الوان قوس السحاب ومثل معرفة طبائع الاجسام وامثال ذلك من الامور التي لا تعلق لها بشيء من اصول الدين ولا فروعه كما ذهب
اليه بعض الحكماء كما ذكرناه والحق ان الصراط الذي يوصلك الى الجنة هو سيرك باقدام اعمالك ونظر علمك ومعرفتك على حدود
الله وتعريفه للهك وتعرفه لك باياته التي في نفسك فان صورة هذا الحدود والتعريفات والتعرفات باياته هي الصراط الممدود
يوم القيمة على جسر جهنم وهو الكلي الجامع لجميع الصراطات الجزئية وسيرك على تلك الحدود والمعالم التي هي الصراط الاعظم الممدود على
متن جهنم باقدام اعمالك وبعين علمك ومعرفتك هو صراطك الخاص بك الموصل لك الى ما خلقت له وقوله الممدودة يعني بها
ان النفس هي صراطها وهي الممدودة جسرا لانها ممتدة في اطوار تكوناتها من الطبيعة العنصرية التي كنى بارض الموقف عنها
الى باب الرضوان من الجنة يعني اعلاها الذي كنى به عن مرور النفس بعلمها النظري على خفايا الموجودات واطوار التكونات وقد
مر سابقا ان النفس المجردة ليست من عالم الاجسام والطبائع وانما هي من عالم الملكوت موادها من تأييدات العقل واشراقه وانما
تعلقت بالاجسام بافعالها لان عالم الاجسام مملكتها بمعنى ان الاجسام انما خلقت لها فلما خلقت لها ومملكتها نزلت الى مملكتها
تتصرف فيها بافعالها لا غير وهي بريئة منها في ذاتها اذ الملكوت مغاير للملك وانما انزلها الحكيم سبحانه الى عالم الملك في الوسط على
جهة التدريج لتستعلم لغة عالم الملك وافعاله وكيفية اطواره فيعلم علمه فيترقى في ثمرات افعاله وهي ثمرات ما زرع فيه صاعدا الى ان فيه ع
يصل الى رتبته في الملكوت والدهر فيقعد على كرسيه ويستوي على عرشه فاذا اخذ بالترقي من كل رتبة ترقى في رتبة اثار التجرد و
التي هي من نوع مواده فلا يتجاوز نوعه وانما ترقيه اشتداده في نوعه وقوله فهو في هذه الدار يعني الصراط كسائر الحقائق الغائبة
عن الابصار من حيث الصورة الصراطية اعني انه جسر ممدود على جهنم لا يشاهد له صورة معينة وانما يشاهد منه الاعمال و
العلوم لان المشاهد هو النفس ولكنها لما نزلت من عالمها الاعلى وغطت بصيرتها الاجسام واحوالها قبل ان تمر على الصراط



# بصيرة كشفية

فلما امرت بالمرور على الصراط في الدنيا لم يشاهد جسرا ممدودا على جهنم لان بصيرتها غطتها غشاوة الاجساد وطبايعها
فاذا امات نفسه وراضها برياضة اهل الشرع اجتمع متفرقها فعاينت عملها وعلمها جسرا ممدودا على متن طبيعتها المكنى عنها
بجهنم لان سلوك مقتضاها مؤدي الى جهنم لانها خلقت منها او مجانسة لها وكذا اذا كشف الغطاء بالموت وهو قوله فاذا
انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيمة جسرا ممدودا محسوسا على متن جهنم اوله في الموقف واخره على باب الجنة
ان كان مستقيما والا فآخره على باب النار وانما لم يشاهد هو وما دونه بدرجة كاحوال البرزخ وما فيه من الذوات والصفات
والاقوال والافعال وكاحوال القيمة وما فيها كالصراط والحوض وتطاير الكتب والحساب والختم على الافواه وانطاق الجوارح
والسلاسل والاغلال وجميع ما اعد للكافرين من انواع العذاب وجميع ما اعد للمؤمنين من انواع الثواب وما فوق ذلك من
عالم الملكوت والجبروت وما هنالك من الصفات والاحوال والافعال والاقوال لان الناظر الى شيء من ذلك بعين جسمانية
ليس معه في صقع بل هذه العين الجسمانية والناظر بها في هذه الاجسام والمنظور اليه في عالم اخرى خارج عن عالم الاجسام لان ادنى
ما ذكر الى عالم الاجسام عالم البرزخ وهو في الاقليم الثامن اسفله فوق محدب محدد الجهات في الرتبة وعالم الملكوت خارج
عن العالم البرزخ ووراءه بمسير الف سنة وعالم الجبروت وراء عالم الملكوت بينه وبين الملكوت مسير الف سنة واما اذا
مات او امات نفسه خرج من عالم الاجسام وشاهد كل عالم وصل اليه وقوله اوله في الموقف يريد اول الصراط الصوري المشاهد هو
يوم القيمة لا مطلق المشاهدة فان من شاهده في الدنيا شاهد انه في الدنيا سائر عليه فلا يكون عنده اوله الموقف الا اذا
اريد بالموقف الموقف الباطني اعني على معنى التأويل وقوله كل من يشاهده يعرف انه صنعك وبنائك وذلك لانكشاف الحقائق
يوم القيمة يوم تبلى السرائر والصراط الممدود جسرا على جهنم واحد لانه صورة ولاية امير المؤمنين ع والخلائق كلهم مكلفون
بالمرور على ذلك الجسر الواحد واما صراطك الخاص بك فهو صورة سيرك في ذلك اعني سيرك في القيام باوامر الله عز وجل واجتناب نواهيه
على النحو الذي امرك به وعملك واعتقاداتك التي هي سيرك فيما يراد منك معرفته واعتقادك له وهو الذي من راه عرف انه
صنعك وبناؤك لانه صورة عملك وعلمك واعتقادك ويعلم ايضا ان هذا كان جسرا ممدودا على متن جهنم يعني يعلم ان
ما كان عليه من القوة العملية والقوة النظرية هو هذا الجسر الممدود على متن جهنم التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من
مزيد لان عمل وعلم المكلف بها ممدودان على انيته وطبيعته ليصرفاها عن مقتضى ميلها الى محبة الله سبحانه وتضعف وتصغر
وتتلاشى كانها تخف فتلحق بالملكوت فتقول هل من مزيد اي هل من يقوي ضعفي ويزيد في كمي وكيفي فما ازدادت
بالتأديب والتخويف الا نفورا استكبارا في الارض ومكر السيء ولا يحيق المكر السيء الا باهله وهي ظل حقيقتك يعني ما هنالك
وذي ثلث شعب شعبة النفس وشعبة الطبيعة وشعبة الجسم وهو ظل غير ظليل قيل انما قيل ذي ثلث شعب لا ظليل لان
المثلث اذا وضع في الارض قائما على زاوية من زواياه في الشمس لا يكون له ظل وهذا انما يتحقق اذا كان ضلعاه القائمان
لا يزيد انفراجهما عن سعة الشمس اذا فرض قرص الشمس قاعدة لذينك الضلعين بل اما ان يساوي قاعدة المثلث الموضوع
على راسه في الارض او يزيد عليها وتكون قاعدته الى جهة الشمس بحيث يكون المثلث قطعة من راس مثلث قاعدته قرص
الشمس وكون الظل غير ظليل لانه من سنخ النار ولا يغني من لهب جهنم لانه هو الجالب لها اي للهب الشهوة والغضب لان ذلك هو بذر
جهنم ولهبها لان جهنم ولهبها كامن في الطبيعة وفي القوى الشهوية والغضبية اذا لم يعدلا وهي الآن كامنة في اهلها
فاذا كان يوم القيمة برزت ليكون فيها قال الله سبحانه يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقال تعالى يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين وقال ع لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم وقوله الا ان يطفئها ماء التوبة المطهرة للنفس عن
المعاصي التي تنشأ عن طرفي الحكمة العملية وماء العلم المطهر لدنس القلوب الناشئ عن رجس الجاهلية الاولى والجاهلية
الثانية المنبعث عن طرفي الحكمة النظرية والمراد بالجاهلية الاولى ما قبل بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وما قبل التوسط
بين اطراف الحكمة النظرية والجاهلية الثانية ما قبل ولاية امير المؤمنين عليه السلام وما قبل التوسط بين اطراف الحكمة
العملية قال فائدة في نشر الكتب والصحايف قال تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اقرء كتابك كفى بنفسك
اليوم عليك حسيبا وقال واذا الصحف نشرت اعلم ان كل ما يفعله الانسان بنفسه وبدنه وبجسمه يرتفع منه اثر الى

ذاته

# في نشر الصحايف

ذاته ويجتمع في صحيفة نفسه وخزانة مدركاته آثار الحركة والافعال وهو كتاب منطو اليوم غائب عن مشاهدة الابصار
فيكشف له بالموت ما يغيب عن البصر في حال الحيوة مما كان مسطورا في كتاب لا يجليها لوقتها الا هو وقد مرت الاشارة
الى ان رسوخ الهيئة الباطنية وتاكد الصفات النفسانية وهو المسمى عند الحكماء بالملكة وعند اهل الشريعة بالملك والشيطان
مما يوجب خلود الثواب والعقاب فكل من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره مكتوبا في صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها وهو عبارة
عن نشر الصحايف وبسط الكتب **اقول** نشر الصحايف والكتب عبارة عن تطايرها وذلك لانها في قبره موضوعة في اعناقهم
كما تقدم في ذكر كتابتها في قطعة من كفنه باصبعه وريقه باملاء رومان فتان القبور وكانت في الدنيا تكتبها رقيب وعتيد في
ورقة من اللوح المحفوظ بمعنى انه اذا عمل عملا صالحا مثلا كما اذا صلى يوم الجمعة في المسجد ركعتين كتبها رقيب وعتيد كما يكتب
المقابل للمرآة صورته فيها يكتبان صلوته للركعتين بهيئة المصلي في غيب تلك المسجد وغيب تلك الوقت ويبقى ذلك مكتوبا في
غيب تلك المكان وذلك الزمان الى يوم القيمة فاذا كنت حضرته حين الصلوة في المسجد يوم الجمعة لا تزال كلما التفت بحيا لك
اليه رأيت مثاله يصلي في الصلوة التي حضرته فيها وان كان العامل قاعدا عندك فان مثاله لا يزال في ذلك فاذا احضر
عندك وجدته لابسا لذلك المثال وكنت لو رايته سارقا لشيء وجميع الاعمال مكتوبة بهذا النحو ولكن رومان فتان القبور
هو الذي يلبسه تلك الامثال المتعددة المتفرقة المتباينة بان يلبسه الاثار المقابلة لها فاذا كان يوم القيمة تطايرت الامثال
من امكنتها واوقاتها وذلك حين مدة الارض والقت ما فيها وتخلت ونشرها ان يجيء كل عمل في مكانه ووقته ومثاله
متلبس بذلك فكل مثال عامل بعمله فلزيد مثلا الف مثال في الف عمل بل مائة الف مثال في مائة الف عمل كل مثال متلبس
بعمله فذلك نشر الكتب والدواوين وكشف السرائر يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لا يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر
يا الله قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وذلك في قبره على يد رومان ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا
وهذا كتاب الاعمال التي تعمل فيها الامثال واثارها وما وضعها رومان ويخرج في عنقه فيقال له اقرء كتابك اي الذي
طوقك به رومان فانه لا يخالف الكتاب المنشور الجامع الامثال العاملة بتلك الاعمال في اماكنها واوقاتها كفى بنفسك
اليوم عليك حسيبا لانه اذا راى نفسه في امثاله عاملة لاعماله كما ترى نفسك في صورتك التي في المرآة محركة للصورة
لا تقدر على انكار ما اقر به حاله اقراره وكفى بنفسه ذلك اليوم عليه حسيبا وقال سبحانه تعالى واذا الصحف نشرت وهي كتب
الامثال فانها هي الكتب المنشورة والصحف المنشورة وقوله اعلم ان كل ما يفعل الانسان بنفسه او بيده او رجله او بجسمه يرتفع منه
اثر الى ذاته وهو اتصافه بذلك العمل فالعمل متلبس به مثاله في مكان الفعل ووقته الى يوم القيمة وهو الكتاب المنشور يوم
القيمة والاثر المرتفع الى ذاته هو اتصافه بذلك العمل وهو الطائر اللازم لذاته في عنقه مثاله اذا رايت عمروا يسرق من دكان
الزيد في السوق يوم الخميس شيئا ثم اتيك بعد ذلك عمرو فانك تراه متصفا بتلك السرقة فيشاهد الوصف الذي هو
طائره لازما لعنقه اي غير منفك عنه وترى فعله ومثاله الذي سرق والسرقة عند الدكان المعروف وهو في غيب المكان
المحسوس وفي غيب يوم الخميس فتشاهد الكتاب المنشور في غيب مكانه وغيب وقته ومثاله يسرق لابدا لتلك السرقة هذا وعمرو
ما لم يتب تراه متصفا باثار فعله لازمة لعنقه كلزوم الظل للشاخص فاذا تاب وعلمت بتوبته واتاك لم تره متصفا بتلك
الاثار ولكن ترى مثاله في السوق يسرق من دكان زيد يوم الخميس ولا ترى اثار ذلك المثال بعمرو لانها متعلقة بمبادئها من
سجين كتاب الفجار فاذا كان يوم القيمة وقد تاب في الدنيا محى الله صورة ذلك المثال السابق من الامكنة والاوقات ومن
نفوس الملائكة ومد الله على عمرو سرادق ستره وان لم يتب بقي اثر ذلك منطويا مدة حياته غائبا عن مشاهدة الابصار
فاذا مات كشف عنه الغطاء فعاين الاشياء كما هي قال سبحانه لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك
اليوم حديد اما كان مسطورا في كتاب لا يجليها لوقتها الا هو اي لا يكشفها في الوقت الذي تكون فيه الا هو سبحانه وقد مرت الاشارة قوله
الى ان رسوخ الهيئات الباطنة وتاكد الصفات النفسانية وهو المسمى عند الحكماء بالملكة وعند اهل الشريعة بالملك و
الشيطان نعم ولكن اشرنا الى بطلانه اما ان رسوخها يكون ملكة ثانية فلا كلام فيه لان الاعمال والواردات من الانكار و
الاعتقادات ان لم تستقر تسمى احوالا وان استقرت سميت ملكات عند الحكماء والصوفية واما انها اي رسوخ الهيئات

الباطنة



الباطنة وتاکد الصفات النفسانیة تسمی عند اهل الشریعة بالملک والشیطان فلا لان الملک عندهم ع وکذا الشیطان نفوس علی حدة وذوات شعور وتکلیف واختیار الا ان الله سبحانه بلطیف صنعه وکّل الملائکة بما یرید ایجاده مثلا اذا اراد ایجاد زید امر کلمة فقبض عشر قبضات من کل فلک من الافلاک التسعة قبضة ومن مجموع العناصر الاربعة قبضة وجعل لکل قبضة من القبضات العشر ملائکة فملائکة القبضة منهم ملائکة الدور الاول یدیرون عناصرها وملائکة الدور الثانی یدیرون معادنها وملائکة الدور الثالث یدیرون نباتیاتها وملائکة الدور الرابع یدیرون حیوانیتها وملائکة تالّف القبضات العشر وملائکة تربّی المرکب منها من نطفة الی علقة الی مضغة الی عظام الی ان تکسی لحما الی ان ینشاء خلقا وملائکة تصور علی ما یشاء تع وملائکة فی اکوار تلک القبضات فی تربیة نفوسها وملائکة الاحکام فی سعادته او شقاوته وهذه الملائکة المذکورون محال امر الله تع وحملته بواسطة اولیائه فهم المدبرات امرا وهم حملة فعله ثم بامره یعملون قال امیر المؤمنین ع فی شان الملاء الاعلی تجلّی لها فاشرقت وطالعها فتلالات والقی فی هویتها مثاله فاظهر عنها افعاله فالملائکة فی جمیع ما اعطاهم من القوة والقدرة والاستطاعة والاختیار والمعرفة بجهات ما امروا به کالآلات لفعله لانهم اعضاء للمسببات یحملون الاسباب وهی افعاله وبها یعملون ولیسوا اقوی المخلوقات کما توهموا لان القوی اجزاء المخلوق والایدی الصالحة لجمیع ارادته یفعل بها خیره وشره والملائکة جند الله المطهرون عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون یعلم ما بین ایدیهم وما خلفهم ولکن الحکیم اذا رای السبب ضعیفا وضع له مقویا یعضده لیقدر علی مسببه واذا رای المسبب ضعیفا عن مباشرة السبب وضع له حجابا یحجب قوة السبب لئلا یحرق المسبب قال صلی الله علیه واله ان لله سبعین الف حجاب من نور وظلمة لو کشف حجاب منها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه والملائکة من القسم الثانی فهم الحجب والسبحات افعاله فان قلت قوله وظلمة ینافی ما قلت من انها الملائکة لانهم کلهم نوریون قلت ان ملائکة النور نورانیون وملائکة الظلمة ظلمانیون وملائکة النعیم فی غایة الحسن والجمال کرضوان وملائکة العذاب فی غایة القبح کمالک ومنکر ونکیر وایضا یراد بالنور الملائکة العقلانیون المجردون وبالظلمة الملائکة الجسمانیون المادیون وغیرهم ووجود النور نور ووجود الظلمة نور کوجود النور فالملک والشیطان نفسان متحرکان بالارادة مباینان للانسان ولسائر الحیوان ولیسا ملکة وقوله مما یوجب خلود الثواب والعقاب صحیح علی ما بیناه سابقا من ان الرجل اذا عمل کتبت الحفظة مثاله فی غیب مکان عمله وغیب وقته فلا یزال ذلک المثال یعمل ذلک العمل فی ذلک المکان والوقت وثمرات ذلک الاعمال تتصل الیه ویتصف بها فان دام علی ذلک العمل حتی حصلت له منه ملکة وطبیعة دامت له تلک الثمرات من ثمرات الاعمال الصالحة من الثواب ومن ثمرات الاعمال الطالحة من العقاب وهذا وجه لایجاب الخلود ووجه اخری ان اهل الجنة انطوت سرائرهم وتحققت نیاتهم وعزمهم علی انهم لو بقوا ابد الابدین ان یطیعوا الله سبحانه فی کل ما یامره وانما یمنعه من بعضها بعض الموانع ویکون حینئذ ماقتا لنفسه معترفا بتقصیره فی کل حال وذلک من اعظم الاعمال وافضلها ففی الحقیقة لا یفرغ المؤمن عن طاعة الله طرفة عین لانه اما عامل واما معترف بالتقصیر والذنوب فهو بذلک عامل و اهل النار علی العکس من اهل الجنة فی کل ما ذکر ولذا ورد انما خلد اهل الجنة فی الجنة واهل النار فی النار بنیاتهم وقوله من فعل مثقال ذرة من خیر او شر یری اثره مکتوبا فی صحیفة ذاته او صحیفة اعلی منها نعم کل من فعل وجد اثر فعله مکتوبا فی صحیفة ذاته ای تکون ذاته متصفة باثر ذلک العمل ویجد ذلک العمل مکتوبا فی صحیفة اعلی من صحیفة ذاته لا اثره اذ اثر عمله لا یکون علی غیره ولا تزر وازرة وزر اخری ویجد ذلک مکتوبا فی صحائف دون صحیفة ذاته فاما ما فی ذاته فهو لون عمله وهیئته فتنعقد مادته بصورة عمله ویبیض وجهه او یسود واما ما فی صحیفة او صحائف اعلی من ذاته فهو ما فی الواح نفوس الملائکة والاشهاد من الانبیاء والمرسلین والشهداء والصالحین واما ما فی صحائف ادنی من ذاته فهو ما فی السواح بقاع الارض التی عمل فیها والاوقات من الساعات والایام والشهور والسنین کذلک وما علی الارض من الحیوانات والنباتات والجمادات وهذا معلوم الا ان ما فی صحیفة ذاته امثال اعماله واثارها التی هی نتایج تلک الاعمال من ثمراتها وما فیما هو اعلی من ذلک امثال اعماله وما فی ما هو ادنی من ذاته صور امثال اعماله وعکوسات اثارها ولذا تقع

علقه را

و من حقیقته البلاد الامله

غایة



# في نشر الصحايف

وجود المؤمن الصالح العامل بركات وخصب ورخاء في الزرع والثمار والاسعار وتقع من وجود المنافق قلة البركة وقلة
الريع والغلاء وقوله وهو عبارة عن نشر الصحايف وبسط الكتب قد بيّنا في معناه انّ آثار التي تلزم ذات العامل عبارة
عمّا املأه عليه رومان عند اول دخول قبره وانّ نشر الصحايف عند تطاير الكتب وليس العامل مثل امثاله التي عملت به اعماله
وظهوره بها مكشوفة بين الخلائق بحيث لا يستتر منها شيء الّا ما ستره الله بستره وعفوه او ما ستره الله تع بتوبة عبده عند وذلك
حضور الاشهاد من الملائكة المقرّبين والانبياء والمرسلين والشهداء والصالحين والامكنة والبقاع والشهور والسنين قال
فاذا حان وقت ان يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة فيلتفت الى صفحة باطنه وكتاب نفسه فمن كان في
غفلة عن ذاته وحسناته وسيئاته يقول عند ذلك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الّا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا
ولا يظلم ربك احدا وذلك انّ نشأة الاخرة الادراكية حيوانية كل من فيها حديد البصر لقوله فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم
حديد فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين اوتي كتابه بيمينه من جهة عليين لانّ معلوماته امور كلية رفيعة عالية كما قال انّ كتاب
الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون ومن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل السافلين
واصحاب الشمال فقد اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره من سجّين لانّ مدركاته مقصورة على اغراض جزئية سفلية ولاشتمال
كتابه على الكذب والبهتان والهذيان فحري بان يلقى في النار وخليق بان يحرق بالجحيم كما قال انّ كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك
ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين اقول يريد انّ المكلف الذي كتبت آثار اعماله في صحيفة ذاته اذا اقترب وقت اطلاعه
على ما كتب في صحيفة ذاته وقع بصره اي بصيرته على وجه ذاته والمراد بالوجه مقدّمها الذي هو متعلق الاتصاف بتلك الآثار
وتلك المشاهدة عند كشف الغطاء غطاء الطبيعة المادية اعني الجسم بان تلقيه وتخرج اي الروح عنه ورفع الغشاوة اي
رفع كدورات الطبيعة الشاغلة للروح عن الالتفات الى ما كتب في نفسها فتلتفت الى صفحة باطنه وكتاب نفسه فمن كان متنبها
حاسب بنفسه في الدنيا قبل ان يحاسب ومن حاسب نفسه في الدنيا وقام بما يراد منه المعبّر عنه بمحاسبة النفس في الدنيا لم
يحاسبه الله تع يوم القيمة لانه تع اكرم وارحم من ان يجمع على عبده حسابين ومن كان في غفلة عن ذاته وعن حسناته وسيئاته
يقول عند ذلك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الّا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا قال اللمع في ذلك
اي كونه قد عاين ما هو مكتوب في ذاته لانّ نشاءة الاخرة نشاءة ادراكية اي عقلية تعقلية حيوانية ليس فيها موت من جهل وغفلة
بل كونها حيوة ويقظة وتعقل وتذكر فيكون كل من فيها حديد البصر لقوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد واقول
وان كان كلامه غير مناف في الجملة لكنه ليس مبنيا على كون العود حين البدء اذا ازيلت الامور العارضة عنه وذلك لانّ العائد
قبل وصوله دار التكليف على حاله في العود بعد التخلص من الامور العارضة له من مراتب النزول ومن شرائط التكليف الجاري
في استيجاب الثواب والعقاب على مقتضى الحكمة المحفوفة بالعدل والفضل المشفوعة بالابتلاء والاختيار ليهلك من هلك عن بيّنة
ويحيى من حيّ عن بيّنة فالعود كالبدء كما بدءكم تعودون فحالته في الادراك والتذكر والتعقل ومشاهدة الغيب في العود نفس
حالته في البدء ولكن ينقطه في الدنيا مستورا بالغواشي الطبيعية والظلمات المادية فلما كشف ظهر منها ما كان مستورا
فيها فمن ساعده التوفيق وانتبه من غفلته في هذه الدنيا وجد ما يجده في الاخرة وعرف ما يعرفه وشاهد هنا ما يشاهد
هناك فان كانت مشاهدته هناك مشاهدة تامة على مقتضى صحة الحكمتين العملية والنظرية قامت قيامته وعرف مفصوله
وموصوله والّا فاذا مات وكشف عنه غطاءه الذي هو جسده كان بصره حديد يشاهد الغيب كما قال لقد كنت في غفلة
من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين يعني اصحاب علي ع فانه هو يمين الله
حتى انّه قد اتفق انّ حساب يمين موافق لحساب اسم علي ع بحساب الجمل الكبير اوتي كتابه بيمينه ليطابق الظاهر الباطن من جهة
عليين وعليون اعالي الجنان لانه محل جنة عدن التي هو مسكن الانبياء والاوصياء ع وهو محل كتاب الابرار والمراد منه نفس
فلك الثوابت المسمّى بالكرسي وباللوح المحفوظ وفيه صور الاعمال الصالحة اعني صور الاجابة حين سالهم داعي الله ص عن
امر الله لقول الله الست بربكم قالوا بلى والمجيب يؤتى كتابه بيمينه من تلك الجهة اي الجهة العليا لانّ معلوماته امور كلية بل و
جزئية كما عندنا رفيعة عالية لانّ اليمين تطلق على الحق وعلى العالي وعلى اللب والباطن والغيب فيؤتى كتابه بيمينه لذلك



# فی ظهور احوال الآخرة

كما قال تعم كلا ان كتاب الابرار لفی علیین وما ادریك ما علیون كتاب مرقوم یشهده المقربون وهم الرجال الكروبیون اعنی
ملائكة الحجب الذین جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم علی اهل الارض لكفاهم ولما سئل موسی ربه ما سال امر جلا
من الكروبیین موسی فتجلی للجبل فجعله دكا كذا رواه ابن ادریس فی مستطرفات السرائر نقلا من بصائر الصفار والكروبیون فی القا
انه مخفف الراء وبعضهم قرء بالتشدید ومعنی ذلك انه صیغ من كرب بمعنی قرب ومن كان من الاشقیاء المردودین الی اسفل
سافلین واصحاب الشمال فقد اوتی كتابه بشماله ومن وراء ظهره وظاهر عبارة المص هنا وفیما تقدم انهم فریقان فریق یؤ فی
كتابه بشماله وفریق یؤتی كتابه من وراء ظهره والذی صرح به كثیر من العلماء انهم فریق واحد وانما ذكر فی القران مرة وامامن
اوتی كتابه بشماله ومرة واما من اوتی كتابه وراء ظهره لانه تعم یكرر الذكر والقصة لتستقر فی قلوب المكلفین ولیدل علی
تعظیم الامر فی نفوسهم فیكون ارد ع لهم عن المعاصی ولئلا ینسی ما هو نبا عظیم ویعرض عنه ولو ذكر القصة كلها فی موضع واحد
من كتابه وذكرها فی موضع اخر بغیر زیادة فی المعنی وبغیر تغییر العبارة لمجتها النفوس وملت من استماعها فجرت عادته سبحانه
ان یكررها لیذكر اولوا الالباب بزیادة معانی فی الثانیة لیرغب المكلف الی استماعها طلبا لفهم المعنی الجدید وبتغییر العبارة
لئلا یمل من استماعها ولیكون الذكر الثانی مغایر الاول معنی ولفظا ولما فیه من الاسرار التی لا یحیطها الا هو ومن اطلعهم علیه
من اولیائه عم التی من جملتها انه لم ینزل لقوم دون قوم بل هو جار لجمیع المكلفین الی انقضاء التكلیف موافق لطباع كل طبقة
بما یلائم لهم فلذا كان مرة قال تعم فاما من اوتی كتابه بشماله ومرة قال تعم واما من اوتی كتابه وراء ظهره ومعناه كما قال بعضهم
ان كتاب المنافق والكافر یاتیه من وراء ظهره فیضربه فیخرق ظهره ویظهر من صدره ویاخذه بشماله وقوله المردودین الی
اسفل السافلین لان المخلوق فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین ولكن المخلوق فی احسن تقویم لیس هو المردود الی
اسفل سافلین لان المخلوق فی احسن تقویم هو محمد او محمد وعلی صلی الله علیهما والهما والمردود الی اسفل سافلین حبتر او حبتر
وزریق وهما اعرابیان من المنافقین صورا بصورة الاحسان فدخلا فی الانسان بالاسم الصوری فیكون الضمیر المفعول فی رددناه
عائد الی الانسان الصوری لا الی المعنوی لانهما لیسا من اصحاب الذین بایعوا بیعة الرضوان رضوان الله علیهم وانما كانا من الجن
ولم یحضرا بیعة الشجرة الا بتلك الصورة الاولی فاذا عاد كل شئ الی اصله عاد الی رتبتهما من الكون وهو الرد المذكور وقوله
من جهة سجین وهو الصخرة التی تحت الارض السابعة وهی كتاب الفجار قال المص لان مدركاته یعنی من اوتی كتابه بشماله مقصورة
علی اغراض جزئیة سفلیة منتزعة من امثاله العالمین لاعماله وتلك المدركات صور قائمة بالصخرة ومبادیها فی الثری الذی لا
یعلم ما تحته الا الله سبحانه وانما اشتمل كتابه علی الكذب والبهتان والهذیان لان الصور التی كتبت فیه من الثری الذی هو مظهر
الجهل الكلی الذی قال له الله سبحانه ادبر فادبر ثم قال له اقبل فادبر فلعنه وطرده من رحمته وكل ما منه لاحق به فمن كان كتابه الذی اخذه
بشماله مشحونا بذلك فهو حری بان یلقی فی النار وخلیق ای حقیق بان یحرق فی الجحیم كما قال كلا ان كتاب الفجار لفی سجین كتاب وما ادریك ما سجین
مرقوم ویل یومئذ للمكذبین وویل اسم واد فی جهنم یرده من اوتی كتابه بشماله ومن وراء ظهره **قال** قاعدة فی ظهور كیفیة
ظهور احوال تعرض یوم القیمة علی الاجمال وتفاصیلها مستفادة من القران والحدیث علی اتم تفصیل واوضحه الا انه نبأ
عظیم والناس عنه معرضون كما قال عز من قائل وكاین من ایة فی السموات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون واعلم
ان القیامة كما اشرنا الیه من داخل حجب السموات والارض ومنزلتهما من هذا العالم منزلة الانسان من الرحم والطیر من البیضة
فما لم ینهدم بناء الظاهر لم ینكشف احوال الباطن لان الغیب والشهادة لا یجتمعان فی موضع واحد فلا تقوم الساعة الا اذا
زلزلت الارض زلزالها وانشقت السماء وانتثرت الكواكب وتساقطت النجوم وكورت الشمس وخسف القمر وسیرت الجبال
وعطلت العشار وبعثر ما فی القبور وحصل ما فی الصدور وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة **اقول** یرید ان
العارف فی هذه الدنیا تظهر له كیفیة ظهور احوال الاخرة ویتعقلها ویتصورها كلا او بعضا وذلك یحصل فی هذه الدنیا لمن
امات نفسه حتی قامت قیامته وظهر سلطان عقله علی جمیع جوارحه فانه لما قطع العلائق وصل الی الخالق سبحانه یعنی
انمحی فی نور امره واشتغل بطاعته وذكره وقوله علی الاجمال یرید ان الاسم العارف والواصل یصدق علی من لم یقدر علی اتفاقهما
احوال الاخرة وان كانت فی جمیع جهاتها مفصلة فی الكتاب والسنة علی اتم تفصیل واوضحه الا انه لیس علی نمط واحد بل

# فی ظهور احوال الاخرة

منها مبین فی التفسیر الظاهر ومنها فی غیره کالباطن وباطن الباطن الی سبعة وکالظاهر وظاهر الظاهر وظاهر ظاهر الظاهر
هکذا الی سبعة وکالتاویل وباطن التاویل وباطن باطنه وهکذا الی سبعة بل الی سبعین ولکن لا یطلع علیها الا من خوطب به
کما قال تعم لا یسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن لانه یتقلب معی وفی وبی هو وذلک هو الذی یحیط بتفاصیلها
وتفاصیلها بعضا او کلا مستفادة من الکتاب والسنة وکل من الافاق والانفس لان الله تعم قال سنریهم ایاتنا فی الافاق و
فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق وقال الصع العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة فما فقد فی العبودیة وجد فی الربوبیة وما خفی
فی الربوبیة اصیب فی العبودیة الحدیث وقال الرضاع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال علی ما هناک لا یعلم الا بما ههنا و
الکتاب مشتملة علی الاشارة الی ان تفاصیل الاشیاء موجودة فی الافاق وفی الانفس مثل قوله تعم وکاین من ایة فی السموات
والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون وقال تعم وفی الارض ایات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون وقال تعم وتلک الامثال
نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون وامثال ذلک کثیر یشیر الی کلها قوله تعم قل سیروا فی الارض ای اقرؤا القران بالتدبر وانظروا
فی الافاق وفی انفسکم حتی یتبین لکم انه الحق تعم وحتی یتبین لکم حقایق الاشیاء وحتی یتبین لکم ما یراد منکم واعلم ان الکتاب
التدوینی طبق الکتاب التکوینی وکل ما فی الکتاب التکوینی فهو فی نفسک لانک قد انطوی فیک العالم الاکبر فاذا اردت ان تعتبر
فی الایات اما فی الافاق واما فی نفسک فاذا ظهر لک فی العالم فانظر هل هو مطابق لما فی نفسک ام لا وبالعکس فاذا انطابقا
فهو الحق وان تخالفا فهو الباطل وان لم تقف الا علی واحد فتامل وتدبر فانهما لا یختلفان والمص انما ذکر هذه الایة للاشارة
الی ان ما ذکره ماخوذ من التدبر فی الایات وهو ممن یتدبر الا ان شرط الصحة وهو المطابقة بین العالم الکبیر والعالم الصغیر
قد لا یتوجه له لان المهتدی الی هذا الشرط قلیل لکثرة وقوع الخطاء فی الاقتصار علی احدهما ومع التطابق ربما لا یقع خطاء
وقوله واعلم ان القیامة کما اشرنا الیه من داخل حجب السموات والارض ومنزلتهما من هذا العالم الخ یرید بان الاخرة اما نار عالم
وهی غیب السموات واما نار وهی فی غیب هذه الارضین وهذا صحیح لان الدنیا ما نزل الیها من عالم الغیب فی القوس النزولی
کالاجسام الباقیة یعنی المبعوثة یوم القیمة فانها باقیة فی القبور قال تعم وان الله یبعث من فی القبور وکالصور البرزخیة و
کالجواهر الهبائیة والطبیعیة والنفسانیة فانها نزلت من المکان الرفیع فلما نزلت لحقتها عوارض المراتب فلما عادت القت
ما فیها وتخلت فاذا مات الانسان رجع الی البرزخ فی الصورة البرزخیة فاذا نفخ فی الصور رجع الی الهبائیة والطبیعیة فی
اربعمائة سنة وتخلص فیهما من العوارض ویرجع الی النفسیة یوم القیمة لانه مقابل النفس ومسامت لها فی القوس الصعودی
فالجنة فی سموات الاخرة والنار فی ارض الاخرة وسموات الاخرة وارضوها فی سموات الدنیا وارضها کالزجاج الشفاف
فی الحجر الکثیف وکالطیر فی البیضة وکالشجرة فی النواة ولیس منزلتها کمنزلة الانسان فی الرحم بل ولا کمنزلة الطیر فی البیضة
والشجرة فی النواة لان الانسان متمیز فی الرحم والطیر والشجرة غیر موجودین بالفعل والجنة والنار والاخرة لیست متمیزة
تمیز الانسان فی الرحم بالظرفیة ولیست فی وجودها بالقوة کوجود الطیر والشجرة وانما وجودها بالفعل کوجود الزجاج
فی الحجر وکوجود الزبد فی اللبن وکبرادة الذهب فی التراب کما مثلها الامام ع فاجسادنا هذه التی فی الدنیا بعینها هی
اجساد الاخرة وانما غطاها عن الابصار العوارض کما غطی سحالة الذهب التراب عن الابصار فاذا غسل التراب بالماء او
نسف بالهواء ظهرت برادة الذهب واذا اذیب الحجر بالنار تخلص الزجاج وکذا الجنة والنار وسموات الاخرة وارضوها موجودة
الان بالفعل کوجود الزجاج فی الحجر بالفعل وبرادة الذهب فی التراب بالفعل واما وجود الانسان فی الرحم فانه متمیز
لانه مظروف والطیر وجوده بالقوة ولا کذلک الاخرة والجنة وسمواتها وارضوها والنار وارضوها وسمواتها فان للنار سموات
للجنة لانها ظلها وعکسها وهو قوله تعم لهم من فوقهم ظلل من النار وهی سمواتها کما ان السموات تظل من تحتها وانما لم
یصرح بذلک لخفائه علی عامة المکلفین ولئلا یتوهموا ان فیها فسحة وسعة ولکن علی نحو السموات فی الدنیا فان بین
کل سماء فاصلة وهی المتممات الحاویة والمحویة والارضون ظلها وعکسها ولیس بینها فواصل ظاهرة ولا یتغوه بها والمص
وقوله ان القیامة من داخل حجب السموات والارض علی ما هو الظاهر انه عرف رتبتها ولکنه ما عرف ایتها ومثالها ویحتمل
انه اخذ من کلام القوم ولو اخذه بالمعاینة لما اخذه الا من ایاته فی الافاق وفی الانفس ولو اخذه من ایاته لمثل لها لانها

عی

ذلک



# في ظهور احوال الآخرة

كما قال تعـ كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وهم الرجال الكروبيون اعني
ملائكة الحجب الذين جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سئل موسى ربه ما سال امر جلا
من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا كذا رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلا من بصائر الصفار والكروبيون في القاموس
انه مخفف الراء وبعضهم قرء بالتشديد ومعنى ذلك انه صيغ من كرب بمعنى قرب ومن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل
سافلين واصحاب الشمال فقد اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره وظاهر عبارة المصـ هنا وفيما تقدم انهم فريقان فريق يؤ
كتابه بشماله وفريق يؤتى كتابه من وراء ظهره والذى صرح به كثير من العلماء انهم فريق واحد وانما ذكر في القران مرة واما من
اوتي كتابه بشماله ومرة واما من اوتي كتابه وراء ظهره لانه تعـ يكرر الذكر والقصة لتستقر في قلوب المكلفين وليدل على
تعظيم الامر في نفوسهم فيكون اردع لهم عن المعاصي ولئلا ينسى ما هو نبأ عظيم ويعرض عنه ولو ذكر القصة كلها في موضع واحد
من كتابه وذكرها في موضع آخر بغير زيادة في المعنى وبغير تغيير العبارة لمجتها النفوس وملت من استماعها فجرت عادته سبحانه
ان يكررها ليتذكر اولوا الالباب بزيادة معان في الثانية لترغب المكلف الى استماعها طلبا لفهم المعنى الجديد وبتغيير العبارة
لئلا يمل من استماعها وليكون الذكر الثاني مغايرا الاول معنى ولفظا ولما فيه من الاسرار التي لا يحيط بها الا هو ومن اطلعهم عليه
من اوليائه التي من جملتها انه لم ينزل لقوم دون قوم بل هو جار لجميع المكلفين الى انقضاء التكليف موافق لطباع كل طبقة
بما يلائم لهم فلذا كان مرة قال تعـ فاما من اوتي كتابه بشماله ومرة قال تعـ واما من اوتي كتابه وراء ظهره ومعناه كما قال بعضهم
ان كتاب المنافق والكافر يأتيه من وراء ظهره فيضربه فيخرق ظهره ويظهر من صدره ويأخذه بشماله وقوله المردودين الى
اسفل السافلين لان المخلوق في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين ولكن المخلوق في احسن تقويم ليس هو المردود الى
اسفل سافلين لان المخلوق في احسن تقويم هو محمد او محمد وعلي صلى الله عليهما والهما والمردود الى اسفل سافلين حبتر او حبتر
وزريق وهما اعرابيان من المنافقين صورا بصورة الاحسان فدخلا في الانسان بالاسم الصوري فيكون الضمير المفعول في رددناه
عائد الى الانسان الصوري لا الى المعنوي لانهما ليسا من اصحاب الذين بايعوا بيعة الرضوان رضوان الله عليهم وانما كانا من الجن
ولم يحضرا بيعة الشجرة الا بتلك الصورة الاولى فاذا عاد كل شئ الى اصله عاد الى رتبتهما من الكون وهو الرد المذكور وقوله
من جهة سجين وهو الصخرة التي تحت الارض السابعة وهي كتاب الفجار قال المصـ لان مدمركانه يعني من اوتي كتابه بشماله مقصورة
على اغراض جزئية سفلية منتزعة من امثاله العالمين لاعماله وتلك المدركات صور قائمة بتلك الصخرة ومباديها في الثرى الذي لا
يعلم ما تحته الا الله سبحانه وانما اشتمل كتابه على الكذب والبهتان والهذيان لان الصور التي كتبت فيه من الثرى الذي هو مظهر
الجهل الكلي الذي قال له الله سبحانه ادبر فادبر ثم قال له اقبل فادبر فلعنه وطرده من رحمته وكل ما منه لاحق به فمن كان كتابه الذي اخذه
بشماله مشحونا بذلك فهو حري بان يلقى في النار وخليق اي حقيق بان يحرق في الجحيم كما قال كلا ان كتاب الفجار لفي سجين كتاب وما ادريك ما سجين
مرقوم ويل يومئذ للمكذبين وويل اسم واد في جهنم يرده من اوتي كتابه بشماله ومن وراء ظهره قال قاعدة في ظهور كيفية
ظهور احوال تعرض يوم القيمة على الاجمال وتفاصيلها مستفادة من القران والحديث على اتم تفصيل واوضحه الا انه نبأ
عظيم والناس عنه معرضون كما قال عز من قائل وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون واعلم
ان القيامة كما اشرنا اليه من داخل حجب السموات والارض ومنزلتهما من هذا العالم منزلة الانسان من الرحم والطير من البيضة
فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن لان الغيب والشهادة لا يجتمعان في موضع واحد فلا تقوم الساعة الا اذا
زلزلت الارض زلزالها وانشقت السماء وانتثرت الكواكب وتساقطت النجوم وكورت الشمس وخسف القمر وسيرت الجبال
وعطلت العشار وبعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة اقول يريد ان
العارف في هذه الدنيا تظهر له كيفية ظهور احوال الاخرة ويتعقلها ويتصورها كلا او بعضا وذلك يحصل في هذه الدنيا لمن
امات نفسه حتى قامت قيامته وظهر سلطان عقله على جميع جوارحه فانه لما قطع العلائق وصل الى الخالق سبحانه يعني
انمحى في نور امره واشتغل بطاعته وذكره وقوله على الاجمال يريد ان الاسم العارف والواصل يصدق على من لم يقدر على انفاقهم
احوال الاخرة وان كانت في جميع جهاتها مفصلة في الكتاب والسنة على اتم تفصيل واوضحه الا انه ليس على نمط واحد بل





# فی ظهور احوال الآخرة

منها مبین فی التفسیر الظاهر ومنها فی غیره کالباطن وباطن الباطن الی سبعة وکالظاهر وظاهر الظاهر وظاهر ظاهر الظاهر
هکذا الی سبعة وکالتاویل وباطن التاویل وباطن باطنه وهکذا الی سبعة بل الی سبعین ولکن لایطلع علیها الّا من خوطب به
کما قال تعم لایسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن لانّه یتقلب معی وفی وبی هو وذلک هو الذی یحیط بتفاصیلها کما
وتفاصیلها بعضا او کلّا مستفادة من الکتاب والسّنة وکلّ من الافاق والانفس لانّ الله تعم قال سنریهم ایاتنا فی الافاق و
فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه الحقّ وقال الصع العبودیّة جوهرة کنهها الربوبیّة فما فقد فی العبودیّة وجد فی الربوبیّة وما خفی
فی الرّبوبیّة اصیب فی العبودیّة الحدیث وقال الرّضاع قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال علی ما هناک لایعلم الّا بما ههنا هم وبا
الکتاب مشتملة علی الاشارة الی انّ تفاصیل الاشیاء موجودة فی الافاق وفی الانفس مثل قوله تعم وکایّن من ایة فی السموات
والارض یمرّون علیها وهم عنها معرضون وقال تعم وفی الارض ایات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون وقال تعم وتلک الامثال
نضربها للنّاس وما یعقلها الّا العالمون وامثال ذلک کثیر یشیر الی کلّها قوله تعم قل سیروا فی الارض ای اقرؤا القران بالتّدبر وانظروا
فی الافاق وفی انفسکم حتی یتبیّن لکم انّه الحقّ تعم وحتّی یتبیّن لکم حقایق الاشیاء وحتّی یتبیّن لکم ما یراد منکم واعلم انّ الکتاب
التّدوینی طبق الکتاب التکوینی وکلّ ما فی الکتاب التکوینی فهو فی نفسک لانّک قد انطوی فیک العالم الاکبر فاذا اردت ان تعتبر
فی الایات امّا فی الافاق وامّا فی نفسک فاذا ظهر لک فی العالم فانظر هل هو مطابق لما فی نفسک ام لا وبالعکس فاذا انطابقها
فهو الحقّ وان تخالفا فهو الباطل وان لم تقف الّا علی واحد فتامّل وتدبّر فانّهما لایختلفان والمص انّما ذکر هذه الایة للاشارة
الی انّ ما ذکره ماخوذ من التّدبر فی الایات وهو ممّن یتدبّر الّا انّ شرط الصّحة وهو المطابقة بین العالم الکبیر والعالم الصّغیر
قد لا یتوجّه له لانّ المهتدی الی هذا الشّرط قلیل لکثرة وقوع الخطاء فی الاقتصار علی احدهما ومع التطابق ربّما لایقع خطاء
قوله واعلم انّ القیامة کما اشرنا الیه من داخل حجب السّموات والارض ومنزلتهما من هذا العالم الخ یرید بانّ الاخرة امّا نار عالم م
وهی غیب السّموات وامّا نار وهی فی غیب هذه الارضین وهذا صحیح لانّ الدّنیا ما نزل الیها من عالم الغیب فی القوس النّزولی
کالاجسام الباقیة یعنی المبعوثة یوم القیمة فانّها باقیة فی القبور قال تعم وانّ الله یبعث من فی القبور وکالصّور البرزخیة و
کالجواهر الهبائیة والطّبیعیة والنّفسانیة فانّها نزلت من المکان الرّفیع فلما نزلت لحقتها عوارض المراتب فلمّا عادت القت
ما فیها وتخلّت فاذا مات الانسان رجع الی البرزخ فی الصّورة البرزخیة فاذا نفخ فی الصّور رجع الی الهبائیة والطّبیعیة فی
اربعمائة سنة وتخلّص فیها من العوارض ویرجع الی النفسیّة یوم القیمة لانّه مقابل النّفس ومسامت لها فی القوس الصّعودی
فالجنة فی سموات الاخرة والنّار فی ارض الاخرة وسموات الاخرة وارضوها فی سموات الدّنیا وارضها کالزّجاج الشّفاف فی
الحجر الکثیف وکالطّیر فی البیضة وکالشجرة فی النواة ولیس منزلتها کمنزلة الانسان فی الرّحم بل ولا کمنزلة الطیر فی البیضة
والشجرة فی النّواة لانّ الانسان متمیز فی الرّحم والطیر والشجرة غیر موجودین بالفعل والجنّة والنّار والاخرة لیست متمیزة
کتمیز الانسان فی الرّحم بالظّرفیة ولیست فی وجودها بالقوة کوجود الطّیر والشجرة وانّما وجودها بالفعل کوجود الزّجاج
فی الحجر وکوجود الزّبد فی اللّبن وکبرادة الذّهب فی التراب کما مثلها الامام ع فاجسادنا هذه الّتی فی الدّنیا بعینها هی
اجساد الاخرة وانّما غطاها عن الابصار العوارض کما غطی سحالة الذّهب التراب عن الابصار فاذا غسل التّراب بالماء او
نفخ بالهواء ظهرت برادة الذهب واذا اذیب الحجر بالنار تخلص الزّجاج وکذا الجنّة والنّار وسموات الاخرة وارضوها موجودة
الان بالفعل کوجود الزّجاج فی الحجر بالفعل وبرادة الذّهب فی التراب بالفعل وامّا وجود الانسان فی الرّحم فانّه متمیّز
الّا انّه مظروف والطّیر وجوده بالقوة وکذلک الاخرة والجنّة وسمواتها وارضوها والنّار وارضوها وسمواتها فانّ للنّار سموات
کالجنّة لانّها ظلّها وعکسها وهو قوله تعم لهم من فوقهم ظلل من النّار وهی سمواتها کما انّ السّموات تظلّ من تحتها وانّما لم
یصرّح بذلک لخفائه علی عامّة المکلّفین ولئلا یتوهّموا انّ فیها فسحة وسعة ولکن علی نحو السّموات فی الدّنیا فانّ بین
کلّ سماء فاصلة وهی المتمّمات الحاویة والمحویّة والارضون ظلّها وعکسها ولیس بینها فواصل ظاهرة ولا یتفوّه بها والمص
فی قوله انّ القیامة من داخل حجب السّموات والارض علی ما هو الظّاهر انّه عرف رتبتها ولکنه ما عرف اثباتها ومثالها ویحتمل
انّه اخذه من کلام القوم ولو اخذه بالمعاینة لما اخذه الّا من ایاته فی الافاق وفی الانفس ولو اخذه من ایاته لمثل لها لانّها

ذلک

# في ظهور احوال الآخرة

هي مثاله وهي دليله فافهم وقوله فالم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن الخ صحيح لان المراد بذلك هو تخليص الغيب الموجود الان بالفعل ولذا قال فلا تقوم الساعة الا اذا زلزلت الارض زلزالها وانشقت السماء وانتثرت الكواكب و تساقط النجوم وكورت الشمس وخسف القمر وسيرت الجبال وعطلت العشار وبعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة وبناء هذه على الظاهر مذكور في التفاسير والمراد ان هذا كله من كيفيات التخليص والتصفية لما تلوث من العالم ليلتحق بالصافي منه فهذه الاجسام الدنيوية المادية هي بنفسها تعود بعد التصفية فان قلت انك رددت على المص فيما تقدم حتى قلت انه عند اهل البيت ع غير قائل بالمعاد الجسماني لانه لا يقول باعادة المادة وانما المعاد هو الصورة مع انه قائل باعادة الانسان بعد تصفيته لانه لا يعاد بهذه العوارض والكثافات وانما المعاد الجسم النوراني يعني بعد تصفيته ويريد بالصورة الصورة الوجودية لان الانسان انما هو انسان بهذه الصورة فهو غير مناف لما نذهب اليه وانما النزاع لفظي قلت النزاع معنوي لاني اقول ان الذي يعاد هو هذا الجسد الموجود بالفعل بعد تصفية مادة الموجودة بالفعل الان يعاد بمادته هذه بعد تصفيتها كتصفية الزجاج من الحجر الكثيف في صورة عمله فان عمل عمل الانسان من الطاعات اعيد بمادته في صورة الانسان لانها هي صورة الطاعة وان عمل عمل الحيوان اعيد بمادته في صورة الحيوان من حمار او ثور او كلب او خنزير او غير ذلك مما اقتضى عمله من الصور على كل تقدير فصورته في الدنيا لا تعود وان اعيد عليها اعيد على صورة مثلها لان الصور التخطيطية ليست جزءا من الجسد بخصوصها كما لو كسرت خاتمك هو٤ وصغته على صورته الاولى فانه هو بغير تبديل والصورة الوجودية ليست الا المادة والمص يقول ان الانسان المعاد بصورته لا بمادته حتى قال فيما تقدم في الاصول السبعة في الاصل الاول فهو هو بصورته لا بمادته حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون تعلق الوجود بما يحمل لوازم شخصيته ويحمل امكان وقوعه ويقربه باستعداده الى جاعله ويترجح وقت حدوثه على سائر الاوقات ونسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام والشيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممكن بالقوة انتهى فقوله حتى لو فرض تجرد صورته الى اخره صريح في عدم اعتبار المادة في الاعادة وانما المعتبر في الاعادة عنده الصورة الوجودية مثل ما مثلنا بالنهر فانه يقال لهذا الماء الجاري الذي في النهر هذا الماء الذي شربنا منه في العام الماضي مع انه يتبدل ويتغير كل لحظة ولكنه باعتبار الصورة الوجودية هو ذلك الاول وقد قال في قاعدة بعد الاصول السبعة الماضية ان المعاد في يوم المعاد هذا الشخص الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء الكامنة من المواد مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضاؤه واجزاؤه وجواهره واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته واول منزل من منازل نفسه في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتبدل والحدوث والانقطاع فان العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما هي بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشخص تمام حقيقته وهويته وهذا كما يقال ان هذا الطفل ممن يشيب هذا الشباب كان طفلا وعند الشيب قد زال جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء الى اخر كلامه فتامل في كلامه وما قبله هل يدل على اعادة المواد وهل يكون كما ذكرنا وهل يكون النزاع بيننا لفظيا وقد تقدم هذا الكلام وذكرنا هنا لئلا يرد علينا ولكن اعدته لتتامل فيه في مثل قوله وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء هل تكون الاعضاء التي له قبل الشيب المباشرة للمعاصي تزول وتستجد له اعضاء غيرها تعذب ولم تعمل شيئا من المعاصي لاجل انها جعلت عضوا للنفس العاصية والتي عملت المعاصي وباشرت ما حرم الله وتلذذت بالمعاصي تذهب طلقا سالمة من العذاب ويحمل عذابها على ما لم يعص تهنيئا للاعضاء الفانية اذا كانت عاصية وتعسا لها ان كانت مطيعة لانها حملت مشقة الطاعات بلا عوض فالله قال تع ولا تزر وازرة وزر اخرى والمص قال تزر وازرة وزر اخرى اذا كانت بصورتها فافهم والعارف قد يشاهد هذه الاحوال والاهوال عند ظهور سلطان الاخرة على ذاته فيسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيرى السموات مطويات بيمينه ويرى هذه الارض عند القيمة في

الزلزال

# فی ظهور احوال الآخرة

الزلزال والجبال فی الاندکاک حیث لا استقرار ولا جمود لها فاذا انکشف الغطاء بالقیامتین الکبری والصغری یری کل
علی اصله من غیر غلط فی الحس وشبهة فی الوهم فیری ذوات الاوضاع الشخصیة المرکبة مواد وصورا متجددة مستحیلة
مع اعراضها المختلفة التی کان یتم بها وجودها الشخص المحسوس الذی مظهرها الان الحواس وانفعالاتها عند الحواس
وانفعالاتها عند القیامة اقول العارف فی هذه الدنیا اذا ظهر سلطان الآخرة علی ذاته من جهة عقله علی سائر بدنه
حتی امتثل اوامر الله واجتنب نواهیه کما یحب الله واستقام علی ذلک کان امداد عقله من النور کما قال الصّ دعامة الانسان
والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم وبالعقل یکمل وهو دلیله ومبصره ومفتاح امره فاذا کان تایید عقله من النور کان
عالما حافظا ذاکرا فطنا فهما فعلم بذلک کیف ولم وحیث وعرف من نصحه ومن غشه فاذا عرف ذلک عرف مجراه وموصوله ومفصوله
واخلص الوحدانیة لله والاقرار بالطاعة فاذا فعل ذلک کان مستدرکا لما فات وواردا علی ما هو آت ویعرف ما هو فیه ولای
شیء هو ههنا ومن این یاتیه والی ما هو صایر وذلک کله من تایید العقل فاذا کان فی الدنیا کذلک فقد امات نفسه وقامت
قیامته کما قال صعم فیشاهد احوال الآخرة واهوالها لانها کلها الان موجودة بالفعل وانما غطاها عن اهل الدنیا الغواشی
الدنیویة وخرق الحجب الطبیعیة المادیة ومن امات نفسه فقد کشف الغواشی وخرق الحجب لانه قد جمع قلبه علی ما یحب الله
فقذف الله سبحانه فی قلبه العلم والیقین وقد قال تعالی لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم فیسمع نداء لمن الملک الیوم لله الواحد
القهار فیجیب لانه سمع لمن الملک الیوم فقال لله الواحد القهار لان الله احدث الجواب فی سره کما احدث الکلام لموسی فی الشجرة
بل یسمع نداء الله سبحانه للارض بین النفختین یا ارض این سکانک این الجبارون والمتکبرون این من اکل رزقی وعبد غیری لمن الملک
الیوم فلا یجیبه احد فیرد علی نفسه تعالی لله الواحد القهار فیسمع العارف ذلک الرد ویری السموات مطویات بیمینه یعنی حین
کشطت ای ازیل عنها القشر وغسلت من العوارض ویشاهد الارض حین زلزلت والجبال حین دکت فکانت هباء لان
الارض کانت منذ کانت فی الزلزال والجبال فی الاندکاک والناس سائرون الی الارض المحشر منذ کانوا فی النطف وتتم هذه
الحالة الوصفیة یوم القیمة العامة ویظهر ذلک لکل احد واما الغایة الذاتیة ای الحالة الذاتیة لهذا الاندکاک فلا غایة لها
الا ان القیامة لما کان فیها زیادة تصفیه وما بعدها ففی ابتداء دخول اهل الجنة قیل یحصل لهم بنسبة حالهم اذا دخلوا مقام
الرفرف الاخضر فینتقلون الی مقام ارض الزعفران فیصفون ثم ینتقلون الی مقام الاعراف فیصفون ثم ینتقلون الی مقام الرضوان
ثم لا انتقال ولا تصفیة اذ غایة لذلک المقام ولا نهایة هذا والاندکاک والتبدل لا ینتهی لان الحادث لا ینفک عن ذلک و
لکنه فی الجنة من اعظم انواع النعیم لان المؤمن دائما فی الجنة بلا نهایة یخلع الامدادات ویلبس کما یخلع الانسان ثوبا من ثیابه
ثم یلبس غیره ثم یخلع الملبوس ویلبس الذی کان لبسه اعنی الاول او غیره فهم لا یزالون فی لبس من خلق جدید کما فی الدنیا وه
البرزخ الا انه فی الدنیا والبرزخ تخلیص من الغرائب والعوارض وفی الآخرة تبدیل وتجدید لا تخلیص وقوله لا قرار لها ولا
جمود یعنی انها کما وصفها تعالی کانت هباء منبثا وکثیبا مهیلا وکالعهن المنفوش وکما هی فی الدنیا بل کل شیء مما سوی الله هکذا
وان اختلفت الاشیاء فی السرعة والبطوء وقوله فاذا انکشف الغطاء بالقیامتین الکبری العامة لجمیع الخلق والصغری الخاصة
بالشخص العارف الذی امات نفسه بالارادة فی هذه الدنیا یری کل شیء من الاشیاء علی اصله وحقیقته من غیر غلط فی الحس
لان الحقایق تنکشف لکل احد فلا یجهل احد شیئا من احوال اهل الجمع العامة فلا یکون غلط فی الحس ولا شبهة فی الوهم لان
فی ذلک تکشف السرائر وتبدی الضمائر وقوله فیری ذوات الاوضاع الشخصیة المرکبة موادا وصورا متجددة مستحیلة الخ هذه الرؤیة
یراها المص واتباعه واما الذین عرفوا ونظروا بنور الله فانهم یرون ذوات الاوضاع الشخصیة والمجردة موادا وصورا متجددة دائما
فی کل جزء من موادها العنصریة والبرزخیة والملکوتیة والجبروتیة وفی کل حال من صورها وهیئاتها الا ان تبدل موادها الذاتیة
بکونها ذاهبة عنه عائدة علیه بعین مادتها کما یعود کل بعین مادته یوم القیمة فی صورة اعماله کذلک فی الدنیا وما قبلها وفی
القیمة وما بعدها فهو بما فیه من الاجزاء کالنهر المستدیر بعوده الی بدئه واخره یصب فی اوله فاذا ذهب عنه
شیء منه عاد الیه اما مجددا کما لو وصل الذاهب منه الی بعض خزائنه الکونیة واما جدیدا کما لو انتهی الی خزائنه الامکانیة
کالشخص ابدا یعید بما ذهب منه ویمد له واما تبدل صورها فانها تتبدل الصیغة الذاهبة بصورة قد قدرت فی قالب الاولی و

# نظهور احوال الآخرة

هذا حكم جميع الممكنات الماديات والمجردات الا ان المجردات لما كانت فى التبدل والتغير اشد واسرع بمعنى ان المادى
اذا دار فى تبدل وتغيره دورة واحدة دار المجردات فى تبدله وتغيره الف دورة او ثلاثة الاف دورة او اربعة الاف دورة
وكلما كان اشرف واعلى كان اسرع واول المكونات واشرفها واعلاها نور محمد صلى الله عليه وآله فهو اذا دار المادى دورة واحدة دار
نوره صلى الله عليه وآله فى التبدل والتغير الف الف دورة وربما يستفاد من بعض الروايات سبعين الف الف دورة وذلك
لشدة فقره الى سبحانه وشدة اغناء الله عز وجل به فى امداده ولكن لشدة دورانه قصرت العقول والافهام عن ذلك حتى توهمته
ساكنا قائما بذاته وذلك لان الشئ اذا كان شديد الاستدارة يراه الانسان بحسه المشترك ساكنا وليس لساكن واعتقاد ذلك
غلو وشرك بالله العظيم والمص بنى تحقيقاته هذه على منوال قوم يقيسون الامور باوهامهم وهو قد اغترهم ولو فتح عين بصيرته لم
يرمنهم الا انهم اشباه الرجال واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة حيث جعلوا المجردات
غنية عن الاستمداد وانها مجردة عن مطلق المادة اصلا وكل ما لها بالفعل وليس فيها ما بالقوة فلا تنتظر شيئا وتعالى الله
عما يشركون ولاجل ذلك خصص التجدد والاستحالة بذوات الاوضاع الشخصية مع اعراضها اللازمة للمواد المختلفة باختلاف
المراتب والاطوار التى كانت فى نزولها الى الدنيا وفيها اتم بتلك الاعراض وجود المركبات الشخصى والمحسوس المتعين لانه يتشخص
بها لا بغيرها ومظهر تلك الاعراض الا الحواس فعلها وانفعالها وقد قدمنا ان الاعراض المتشخصة من لوازم الانفعال
اى القبول عند اجتماع متممات لان المواد الوجودية ليس متشخصها من ذاتها كما توهم المص وانما هى متممات صورها وماهياتها
من الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة والوضع والكتاب والاجل والاذن التى تلزمها تلك الاعراض والهندسة
المميزة قال ولها نحو اخر من الرؤية فلنكن لها فى مشهد الاخرة هذا النحو من الوجود فيشاهد الاشياء فى عرصة القيامة
على حقائقها الاصلية بمشعر اخروى متنور بنور الملكوت فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش ويتحقق بمعنى قوله تعم ويسألونك
عر دبا الفعل ينسفها ربى نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا ويشاهد يومئذ نار جهنم محيطة عن الجبال
بالكافرين ويراها كيف تحرق الابدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم وقودها الناس والحجارة ويرى الحجارة مسجورة اقول
ان العارف الواصل المتحقق بالسير فى افعال الصنع بان قرء القران وكشف الله عن بصيرته الاغشية والحجب بحقيقة ما هو
اهله وصدق مع الله تعم مع توفيق الله سبحانه وسبق العناية له من الله تعم فشاهد من مضى ومن غبر وكانما كان فى الاولين
واهتدى للتى هى اقوم ونظر الى من نجا بما نجا والى من هلك بما هلك فاذا استقام على الاقبال الى الله تعم والاخلاص لله
شاهد الاشياء على حقايقها الاصلية بمشعر ذاتى بنسبة واحدة فى الدنيا والاخرة الا انه لما كان التخلص فى الدنيا انما هو
بالوجدان كان اذا نظر من حيث التخلص نظر الاشياء على ما هى عليه فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش ويراها منسوفة ويرى
الارض قاعا صفصفا لا يرى فيها عوجا ولا امتا وهو ما يظهر من مر الريح على الرمل وكذا من جرى الماء على الرمل واذا
نظر من حيث الوجود وجد الاشياء على ما هى عليه عند اهل الدنيا ورأى الجبال ثابتة ولم ير من تلك الحالة التى شاهدها
من حيث الوجدان الا انه الان لم يتخلص الا من الوجدان والاعتبار لا من حيث الوجود لانه من حيث الوجود مختلطة بالاعراض
المادية الكثيفة والاعراض الدنيوية السخيفة واما فى الاخرة فانه يشاهد الاشياء على ما هى عليه كما شاهدها فى الدنيا
من حيث الوجدان بذلك المشعر الذاتى لان مشعر الذاتى فى الدنيا والاخرة واحد وليس له فى الاخرة حالة اخرى يشاهد
بها الاشياء على حالة اخرى لان مشاهدته فى الاخرة بعد التخلص الوجودى والوجدانى ومشاهدته فى الدنيا بعد التخلص
الوجدانى اقبل التخلص الوجودى وكذا ايضا فى الدنيا بعد التخلص الوجدانى يشاهد نار جهنم محيطة بالكافرين كما قال تعم لو
تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ويراها كيف تحرق الابدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم وقودها الناس والحجارة اى
حجارة الكبريت او القلوب القاسية كما قال تعم ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة او اشد قسوة ويرى الحجارة
مسجورة على المعنيين والمعنى الثانى كما لوح تعم به لاهل الاشارة فى قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
لان الحصب لغة حبشية فى الحطب وانما عدل من الحطب الى الحصب مع ان المعنى واحد للاشارة باخذ الحاء والباء من الحطب
الذى يشتعل بالنار واخذ الصاد من الحصى الذى يبقى ولا يفنى والباء من الحطب الذى يشتعل

والحاء

## في بيان النار

والحاء منهما اليكون المعنى انهم يشتعلون بالنار كالحطب و يبقون فيها كالحصى فكذا الحجارة اذا كنى بها عن القلوب **قال** وهذه

النار التى تحرق الجلود والابدان غير نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة فان تلك النار قد تجنو بالنوم وشبهه فيخفف

ضرب من العذاب عنهم وان كان نومهم مما لا راحة فيه قال تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا اى كل ما خبت بهم النار الباطنة

لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النيران الكامنة التى تحرق القلوب واشتعلوا باعمال بدنية من فضاء

شهوة البطن والفرج وغيرهما لا على وجه المصلحة بل على منهج البهيمة والمعصية فيزيد فيهم قوة بدنية موجبة لزيادة نار

السعير فيهم ومن ههنا يعلم ان هذه النار محسوسة قابلة للزيادة والنقصان وقال بعض اهل الكشف فى معنى الاية وجها

آخر وهو قوله كلما خبت النار المسلطة على ابدانهم زدناهم سعيرا بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم وهو عذاب التفكر

فى الفضيحة والهول يوم القيمة لان عذاب حرقة القلوب بنيران الامور القطعية والحجاب عن الملكوت اشد من عذاب

حرقة الابدان والجلود فيكون عذاب تفكرهم وتوهمهم فى نفوسهم اشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة

على اجسامهم ولاجل ذلك قيل شعر النار ناران نار كلها لهب ونار معنى على الارواح تطلع **اقول** يريد ان النار تكون

من نوع ما يتعذب بها فنار الابدان والجلود الظاهرة المحسوسة نار ظاهرة محسوسة ونار القلوب والنفوس والافئدة

نار معنوية ولهذا قال ان النار التى تحرق الجلود والابدان غير نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة فانها معنوية من

نوع الافئدة فان تلك النار اى نار الافئدة قد تجنو بالنوم يعنى يسكن لهبها بالنوم وشبهه كشغل شئ يلهيه عن ذكر

المعصية الاولى فيخفف ضرب من العذاب المعنوى عنهم وان كان نومهم مما لا راحة فيه لان الملازم للمعاصى اغلب احواله اذا

نام راى فى منامه ما هو من نوع تغطيته قال الله سبحانه وتعالى كلما خبت زدناهم سعيرا اى كلما سكن لهب النار الباطنة لغفلتهم

عن معاصيهم كالحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النيران الكامنة التى تحرق القلوب لان ذكرى معاصيه تاجج نيرانها

فى قلبه وفؤاده وروحه ونفسه زدناهم من ثمرات اعمالهم الباطنة البدنية التى تحرق الابدان والجلود سعيرا فى بواطنهم

والمستعرة من اعمالهم هى الخابية اى الساكن لهبها لان الاعمال البدنية من قضى شهوة البطن والظهر والفرج وغيرها

مما ليس مباحا وانما هو فى طاعة النفس الامارة تزيد فى العاملين قوة بدنية موجبة لزيادة نار السعير لانها لتلك

النيران كالحطب فان النار انما تزيد بالحطب وتنقص بقلته وليس ذلك خاصا بالنار المحسوسة كما توهمه المصنف من ان المحسوسة

هى القابلة للزيادة والنقصان بل كلما دخل فى الامكان فهو داخل فى الزيادة والنقصان لا فرق فى ذلك بين النار المحسوسة

والمعنوية والباطنة وغيرها الا ان كل شئ فزيادته من نوعه ونقصانه من زيادته هذا فى الدنيا بان يتالم الباطن بنار

الحسرة والفضيحة وفقدان الخير او المطلوب وامثال ذلك ويتالم الظاهر باقامة الحدود فيه كقطع يد السارق والقصاص

وبنقص العمر وذهاب ماء الوجه والفقر من الزانى وامثال ذلك واما فى الاخرة فعذاب الابدان والنفوس والعقول

والافئدة وغير ذلك بنيران مختلفة كلها موجودة فى امثالها فى الدنيا وهى النار المعروفة العنصر الحار واليابس والزمهرير

العنصر البارد واليابس والرطب والهم والغم والحزن والفقر والخوف وانواع الامراض والندم والحسرة والخزى والتاسف

وفوت المطلوب وفراق المحبوب ووجود المنافى وفقدان الملائم والضيق فى المعيشة وفى المكان وفى النفس بفتح الفاء وسكونها

والام الجروح والقروح والام القتل والام الموت والام خروج الروح ما سوى نفس خروج الروح والدق والاكل وشرب

المكروهات لكونهما حارين او باردين بحيث لا يطاقان او للمرارة او الملوحة او مقيئين والحاصل كل ما فى الدنيا مما يكرهه

النفوس وتمجه الطباع من طعام او شراب او منام او سهر او تعب او كلام او غير ذلك فهو فى الاخرة معد لاهل النار مضاعف

اربعة الاف ضعف وتسعمائة ضعف ويتزايد تضاعفه على مر الدهور والاوقات بلا غاية لذلك التالم ولذلك التضاعف

سواء كان عذابا للابدان ام للنفوس ام للعقول ام للافئدة ام لما بينهما من البرازخ ولكل منها كل نوع من كل عذاب فللمحسوس

عذاب محسوس وعذاب معنوى وللمعنوى عذاب معنوى ومحسوس وللمجرد عذاب مجرد وعذاب مادى وللمادى عذاب مادى

ومجرد وكل ذلك ثمرات اعمالهم فانك اذا رايت شخصا قد سرق من السوق رمانة كلما التفت خيالك اليه وجد مثاله هنا لك

سارقا لتلك الرمانة لان الملائكة الحفظة كتبت مثاله ومثال عمله فى غيب ذلك المكان وفى غيب ذلك الوقت فهو ابدا



# في بيان النار

يسرق فاذا كان يوم القيمة ظهر ذلك المثال بعمله في مكانه ووقته ولبسه على رؤس الاشهاد والمثال يسرق لانه في الدنيا القي في
مثاله روحًا من روحه وهو نيّته ونيّة الكافر شر من عمله فان كنت ممن يحل الرمز ويستخرج الكنز فقد دللتك على مكانه و
اعطيتك مفتاح فتحه والا فان جرى لهذا ذكر في كلام المصـ زدناه بيانًا واما ما ذكره المصـ من كون النار التي تطلع على الافئدة قد تخبو
فليس لسكون لهبها ولكنهم عند اشتغالهم بشيء آخر اموات لا تجري فيهم الحيوة الناطقة القدسيّة فلا يحسّون بلهبها واذا التفتوا
جرت فيهم النفس الناطقة باحساسها فتألموا واما النار المحسوسة فانها قد تخبو كما تخبو النار المعنوية بل قد تخبو هذه النار ولا
تكاد تخبو المعنوية لانهم اذا اشتغلوا بالاعمال الخبيثة المحسوسة ازدادت المعنوية تأججًا وتلهبًا ومن هنا تبيّن وعلم ان النار
المعنوية ما تقبل الزيادة والنقصان كالنار المحسوسة لابتنائها عليها وجودًا وعدمًا الا كما توهم المصـ من اختصاص قبول الزيادة
والنقصان بالمحسوسة وقوله وقال بعض اهل الكشف في معنى الاية وجهًا اخر تسعر بارتضائه وصحته وعندي انه مدخول في
بعضه فان قوله كلما خبت النار المسلّطة على ابدانهم زدناهم سعيرًا بانقلاب العذاب من ظواهرهم الى بواطنهم وهو عذاب التفكر
في الفضيحة والهول يوم القيمة خلاف معنى الاية لان معنى الاية كلما خبت النار المعنوية سعّرناها وهذا القائل قلب المعنى فقال
معناها اذا خبت النار المحسوسة زدنا النار المعنوية سعيرًا وهو خلاف المراد من الاية وانما المراد منها كلما خبت النار المعنوية
زدناهم سعيرًا عنها اي نسعرها والا لما احسن كلما خبت لانها اذا خبت لا يقال كلما خبت بل خبت مرة واحدة وسكنت وانما
يقال كلما خبت للنار التي اذا خبت سعرت وهي جارية في المحسوس كلما خبت المحسوس باشتغالهم عن التألم بها بعمل خبيث موجب لزيادة
سعيرها سعرناها على ان هذا القائل لو عكس لم يتجه عليه اعتراض فقال كلما خبت المحسوسة انبسطت عليها المعنوية فزادتها
سعيرًا وذلك بانبعاث نيته وميل نفسه الامارة بباعث طبيعته الى المعاصي التي تأجج النارين معًا وقول القائل وهو عذاب
التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة لان عذاب حرقة القلوب بنيران الامور القطعية والحجاب عن الملكوت اشد من عذاب
حرقة الابدان والجلود الى اخره يريد به ان عذاب المعنوية الباطنية كالعقول والنفوس انما هو بالنار المعنوية وانما قالوا ذلك
لان النار المحسوسة من نوع الماديات ولا تتسلط على البسائط كما يفهمونه في الدنيا بالفهم الظاهري وليس الامر كما توهموه ولا
كما فهموا بل النار بجميع ابوابها السبعة التي اعدت للكافرين والمشركين والمنافقين اينما ومثالها ودليلها هذه النار التي في الدنيا
كما قال تعـ افرايتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين يعني جعلها
سبحانه تذكرة لنار الاخرة ولا شك في كونها مثالا وتذكرة لنار الاخرة التي اعدت للكفرة الفجرة ونار الحطمة التي هي التي تطلع
على الافئدة ففي تفسير علي بن ابراهيم والرابعة الحطمة ومنها يثور شرر كالقصر كانها جمالات صفر تدق من صار اليها مثل
الكحل فلا تموت الروح كلما صاروا مثل الكحل عادوا الخ فهي كما تحطم المعنوية منها القلوب والافئدة تحطم الاجساد والاكباد
والنار الحسية هي النار المعنوية وبالعكس فكما انها تحرق الجلود والاجساد كذلك تحرق القلوب والافئدة وكما ان المعنوية
تؤلم الافئدة والقلوب كذلك تؤلم الاجساد والجلود وتحرقهما وعذاب التفكر في الفضيحة كما يعذب القلوب يعذب الابدان
بسر ما اشرنا اليه سابقا من ان اهل الاخرة تدرك اجسادهم المعقولات والمحسوسات وتدرك قلوبهم المحسوسات والمعقولات
وقد اشرنا سابقا الى دليله مجملا من جهة العقل والنقل ومن جهة الاية والمثل مما برهن عليه في علم الطبيعي المكتوم بما يوصل
من فهمه الى البديهي فافهم وقول الشاعر النار ناران نار كلها لهب والنار معنى على الارواح تطلع جار على مفهوم اهل
الدنيا كما قلنا وقوله على الارواح تطلع مقتبس من قوله تعـ التي تطلع على الافئدة وهي كما قال تعـ كلا لينبذن في الحطمة
وهي نار محسوسة وان كانت في صفة المعنوية وفعلها وهي نار معنوية في صفة المحسوسة وفعلها كما تقدم فافهم **قال** اقول
وكلتاهما غير هذه النار التي في الدنيا ولاجل ذلك وصفها بانها كلها لهب لان هذه النار الدنيوية ليست نارا محضة بل
جوهر امركبا فيه نار وغير نار ولهذا قد تنقلب الى هواء وماء او غير ذلك واما النار المحسوسة الاخروية فهي صور نارية بحتة لا
يطفئها شيء الا رحمة الله **اقول** في الظاهر ان النارين الاخرويتين المعنوية والمحسوسة غير هذه النار التي تستعملها الناس
لانها لهب بحت كما اشار اليه الشاعر ويدل على هذا الظاهر ما روي ما معناه ان نار الدنيا توضع يوم القيمة في جهنم بعد هذه
سلب نورها ورجوعه الى اصله من نور الكرسي لانها عبدت من دون الله سبحانه وقد حكم تعـ في قوله الحق انكم وما تعبدون من

# في تفسير يومئذ انّ المرء يفرّ من اخيه

دون الله حصب جهنم فتصرخ حين توضع في النار صرخة لو جاز على اهل المحشر ان يموتوا لماتوا من شدة صرختها ولانّ هذه النار
الدنيوية ليست نارا محضة بل هي جوهر مركب من اربعة اجزاء حرارة وثلثة اجزاء برودة واربعة اجزاء يبوسة وثلثة اجزاء رطوبة
ولذا قد تنقلب اذا طفئت هواء كما ذكره ابن سينا في الاشارات وقد تنقلب ماء كما لو طفئت في قرع ثم ركّب عليه الانبيق
بحيث لا يتحلّل شيء من الهواء الا الهواء المنقلب عن النار ولو قد تحته بنار الحضانة فانّه يعني ذلك الهواء المنقلب من النار يقطر
ماء عذبا بخلاف النار الاخروية وقولي في الظاهر احتراز عن النظر الباطن فانّ مقتضاه انّ نار النار هي نار الاخرة وجنة الدنيا هي
الاخرة كما اشرنا اليه سابقا من انه على نحو انّ ابدان الدنيا هي ابدان الاخرة كما دلّ عليه القران واما نار الدنيا التي تستعملها اهل
الدنيا فقد روي معناه انّ ادم ع لما هبط من الجنة الى الارض هو وحواء احتاجا الى نار لينتفعا بها في عمل طعامهم وغيره نزل جبرئيل ع
واخذ من جهنم جذوة فغسلها في الكوثر سبعين مرة وفي رواية وضعها في الكوثر سبعين سنة ولولا ذلك لاحرقت الارض
ومن عليها فحقيقة نار الدنيا المعروفة من نار جهنم وانما الحقها الخلط بالماء من الكوثر وبالهواء من هذا الهواء الذي بين الارض
والسماء لاستنشاقها واستمدادها منه ونزولها الى محلها كما هو شان كل نازل في تلوثه بلطخ مراتب النزول واما صرختها من
النار واحراقها فليس لانها ليست من النار والا لما احرقت بل لتخلصها من الاعراض الدنيوية وذلك الصوت صوت القلع
لتلك الاعراض واما احراقها فلانها من النوع الذي ياكل بعضه بعضا ويصول بعضه على بعض فانّ هذا النوع من النار
يشتعل بعضه لبعض ويحرق بعضه بعضا فانّ هذا النوع اذا ثار منه لهب كان قويا اشتعل باللهب الذي قبله واحرقه وتقوى
كما تتقوى نار الدنيا بالحطب وان كان ضعيفا اشتعل به الاول وتقوى به فاذا جاء لهب اخر كان حاله كاللهب الاول في القوة و
الضعف وهذه النار التي اشار اليها علي بن الحسين ع في دعاء صلوة الليل بعد الفراغ منها من ادعية الصحيفة قال ع ومن
نار ياكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وقوله واما النار المحسوسة الاخروية فلا يطفئها شيء الا رحمة الله صحيح لكنه ليس خاصا
بالمحسوسة الاخروية بل المعنوية ايضا لا يطفئها شيء الا رحمة الله وكذلك نار الدنيا لا يطفئها شيء الا رحمة الله فان قلت نار الدنيا
يطفئها الماء قلت لانه اثر الرحمة وهي اثر نار الاخرة قال تع فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها اللهم اجرنا
من النار برحمتك يا ارحم الراحمين **قال** ومن جملة الاحوال يومئذ انّ المرء يفرّ من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل
امرء منهم يومئذ شان يغنيه وذلك لانّ النفس قد فارقت هذا البدن وخرجت عن الدنيا وكل ما فيها كما قال وكلهم اتيه يوم القيمة
فردا فلا يصاحب الانسان احدا من هذا العالم الا نتايج اعماله وافعاله وصور نياته ولوازم صفاته وملكاته **اقول** انّ
النفس قد فارقت هذا البدن ويوم القيمة تعود اليه وتجتمع به ويكونون كما قال تع يتعارفون بينهم وكل ما كان لله من صداقة
وصحبة وخلة ومحبة فهي لازمة للانسان لا تفارقه كما قال تع الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوّ الا المتقين فانّ خلتهم صداقة
ومحبة في الله وهي باقية لا تفنى ولا تغيرها الدهور فقوله ومن جملة الاحوال يومئذ انّ المرء يفرّ من اخيه الخ يريد به ما اشار
من المفارقة لكل شيء غيره وغير نتايج اعماله وافعاله وصور نياته ولوازم صفاته وملكاته لانه اخذ من الاية وجه تاويلها و
الا ففي عيون الاخبار قال قام رجل يسئل امير المؤمنين ع عن هذه الاية من هم قال قابيل يفرّ من هابيل والذي يفرّ من امه موسى ع
والذي يفرّ من ابيه ابراهيم ع يعني اب المربي لا الوالد والذي يفرّ من صاحبته لوط ع والذي يفرّ من ابنه نوح ع وابنه كنعان
الخ والمراد انّه منهم من يفرّ خوفا كقابيل يفرّ خوفا من هابيل لانّه يطالبه بدمه وكموسى ع يفرّ من امه خشية ان يكون قصّر فيما
وجب عليه من حقها ومنهم من يفرّ فرار تبرء كفرار ابراهيم من ابيه المربي له اعني ازر الذي هو زوج امه فانّه هو الذي قال تع في
حقه فلما تبيّن له انه عدوّ لله تبرء منه وليس المراد به ابوه الحقيقي الذي اسمه تارخ وكلوط فانّه يفرّ من زوجته واهله او
والهه فرار براءة وكنوح فانّه يفرّ من ابنه كنعان فرار براءة وايات الكتاب والسنة والمعروف من مذهب المسلمين وما عند العقول
تنافي ما ذهب اليه من كون النفس حين خرجت من البدن خرجت من الدنيا ومن كل ما فيها ومن تاويله للاية الاولى من انّ المراد
من انّه لكل امرء من الخلائق شان يغنيه انه لا يجد الا نفسه ونتايج اعماله وصور نياته ولوازم صفاته وملكاته وللاية الثانية
في قوله تع وكلهم اتيه يوم القيمة فردا على ذلك فانّه يلزم من مراده ان كلّ واحد يحشر وحده فلا تنكشف السرائر من احد لاحد
فاذا كان لا يصاحب احدا من هذا العالم ولا شيئا الا نتايج اعماله فهو يحشر وحده ويبقى وحده لانّ جنته عند المص



## فى بيان ان الملك يومئذ لله

وجورها وولدانها وحريرها وطعامها وشرابها وجميع ما ذكر معد للمؤمنين عبارة عن صور نياته وملكاته وهذا حال مما هو ح
عجيب لانه يكون قوله اخوانا على سرر متقابلين يراد من اولئك الاخوان صور نياته ولوازم ملكاته ولا يصح ان يحمل قوله
اخوانا على ان زيدا انما يضاف من عمرو وشانه وما يناط به من مطالبه لانه لو اراد هذا القال فلا يلتفت الى شئ ولا يتوجه
به الا اذا كان له معه رابطة مثل طلب حق واداء حق او شهادة او طلب شفاعة او شفاعة للغير ونحو ذلك لكنه قال فلا
يضاف الانسان احدا من هذا العالم ولا شيئا الا نتايج اعماله وافعاله وصور نياته ولوازم صفاته وملكاته ولكن الواقع
ان الانسان يحشر مع ما يشابهه فى الاعمال كما قال سبحانه احشروا الذين ظلموا وازواجهم اى ما يشابههم فالعشار مع
العشارين والحاكم مع الحكام والعالم مع العلماء وهكذا كل شخص يحشر مع ابناء نوعه المشابهين له فى صفاته واعماله و
تحشر الخلائق كلهم فى صعيد واحد فهم على انواع مختلفة ليشاهد بعضهم بعضا فمنهم ظالم ومنهم مظلوم ومنهم شاهد ومنهم
مشهود ومنهم مشافع ومنهم مستشفع ومنهم مفتضح ليشاهد مساويه من له به تعلق ومن ليس له به تعلق ومنهم المتحابون ومنهم
المتباغضون ومنهم المذكرون ومنهم المتذكرون ومنهم المتعارفون ومنهم المتناكرون الى غير ذلك وكل احد مما ذكر يكون
يضاف غيره غالبا لانهم مجموعون ليوم عظيم فكيف لا يضاف الانسان احدا من العالم ولا شيئا الا نتايج اعماله ولكن هذا الكل
يطابق اعتقاده كما تقدم فى ذكر الجنة قال ومنها ان الملك يومئذ لله وذلك لان الروابط المادية والاسباب الوضعية
والعلل المعدة مرتفعة هناك لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات التى منشاها الانفعالات المواد واستحالاتها
بواسطة الجهات والاوضاع السماوية كما بين فى مقامه واما النشاة الثانية فالاسباب هناك ليست الا ذاتية غير خارجية
عن ذات الشئ ومقوم وجوده وهذا العالم ايض الملك لله اذا الكل بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته الا ان الوسائط العرضية
والعلل المعدة موجودة ههنا والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره اقول يريد انما قيل ان الملك لله وحده يوم القيمة بمعنى
ان فى الدنيا من يملك وفى الاخرة ليس مالك الا الله لانه وان كان فى الدنيا ايض ليس مالك الا الله كما فى الاخرة على الحقيقة
الا ان الاشياء المملوكة خلقت لمنافع الانسان فى هذه الدنيا لما فيها من موافقة دار الدنيا كما تنفع الاشياء الحارة فى فصل
الشتاء والباردة فى فصل الصيف وكما لا ينفع البارد فى الشتاء والحارة فى الصيف كذلك لا ينفع ما فى الدنيا فى الاخرة وما
فى الاخرة فى الدنيا والعلة فى ذلك انه خلق لخصوص الدار فلا ينفع لضدها الا ان الروابط المادية المقرونة بالاضمحلال
وعدم الاعادة وبالانهدام وعدم البناء وبالذهاب وعدم العود وكذلك الاسباب الوضعية والعلل المعدة المقرونة بما
ذكرنا خلقت الامور المملوكة عليها والاخرة واحوالها مقرونة بالدوام والثبات فروابطها المادية يلزم اضمحلالها
العود والتجدد على وجه اكمل من المضمحل وانهدامها البناء الاكمل وذهابها العود الاتم بحيث لا يفقد المضمحل والمنهدم
والذاهب بل انما يجدون الجدة والقوة والاشتداد فيضمحل ضعيفها الى القوى ومنها فتها الى الشدة وعتيقها الى الجدة
لانها لا تتغير ابدا فان ذلك وصف القديم الغنى عز وجل ولكنها تتغير من الضعف الى القوة والكمال ابدا فلما كان ما
خلقت من المملوكات فى الدنيا مقرونة بالاضمحلال والانهدام والذهاب لان الدار ليست دار القرار لم يبق لاحد
شئ مما ملكه فى الدنيا من جميع الاشياء من اعيان واعراض لم يوجد لاحد من الخلائق شئ من التملك والتسلط
على شئ مما ملكه وتسلط عليه فى الدنيا ولا على ما هو من نوعه ومثله ولم يدخل فى يوم القيمة وهو ح لم يدخل الجنة
ليعطى الملك الكبير كما قال تع واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا فخلص الملك يوم القيمة لله سبحانه هذا باعتبار
الامر الصورى الظاهرى والا ففى الحقيقة وفى الواقع وفى نفس الامر ليس مالك الا الله عز وجل فى الدنيا والاخرة على حد
سواء ولكنه تع اعطى عباده فى الدنيا ما يتم به نظامهم وبلاغ معاشهم ومعادهم وهو فى ملكه وفى قبضته لم يخله من
يده مع ان الخلق ملكه وما ملكهم ملكه فليس لاحد سواه ملك لا فى الدنيا ولا فى الاخرة فالعارف بالله لا يفرق بين
الدنيا والاخرة فان الخلق فيهما ما يملكون من قطمير واما العوام فانهم يفرقون لانهم يرون انهم مالكون فى الدنيا ويوم
القيمة تنكشف الحقائق ويشاهدون الملك خالصا لله وقوله لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات و
الحركات التى منشاءها انفعالات المواد واستحالاتها بواسطة الجهات والاوضاع السماوية فيه ان هذه الروابط

والاضافات

# في بيان ان الملك يومئذ لله

والاضافات وان كانت ناشئة من انفعالات المواد ليست مختصّة بعالم الدّنيا وليس هذا بعالم الفعاليات بل افعاله (لكنّها صح)
وانفعالات مفاعيله على نمط افعال الاخرة وانفعالات مفاعيلها نعم قد تخلّل هذه المواد الدنيوية اعراض رتبتها فتغيّرت الاوضاع
وتغيّرت التاليفات وذلك لفائدة الانتقال وعدم البقاء فيها لانّها دار اجتياز لا دار قرار والّا فانّها هي دار التجارة و
التحصيل ودار الاكتساب جعلها تع هكذا بحكمته سوقا تشتري منه متاعك لسفرك الى دار القرار فاقتضت الحكمة هذا التغيير و
التبديل والفناء والذهاب والاضمحلال فسبّب الاسباب ربّ الارباب سبحانه لتكون هذه الدّار هكذا فكان حتما ما اراد و
في الاخرة سبّب سببا البقاء بان رفع اسباب التغيير الموجب للفناء ووضع اسباب التغيير الموجب للبقاء وهو دوام الاعطاء
والتجديد ومضاعفة القوة والشدّة وليست اسباب البقاء في الاخرة ولا اسباب الفناء في الدّنيا ذاتية بل كلّ منها باعطاء
الجواد مقتضيا بسبب الاستعداد لانّ الحادث مطلقا يعني ماديا او مجرّدا في الدّنيا او في الاخرة لا يقدر ان يوجد نفسه وكما
لا يقدر ان يوجد نفسه ويحدثها لا يقدر ان يبقيها ولا ان يفنيها فليس لاحد من الخلق من الامر شيء الّا ما اعطاه الله و
اقدره عليه وليس من اسباب الايجاد ولا اسباب الفناء شيء ذاتي لشيء من الخلق والّا لما تغيّر عنه ولا احتاج الى غيره فيه (ولا اسباب البقاء صح)
ومن استغنى عن غيره في شيء استغنى عنه في كلّ شيء فلو كانت الاسباب غير خارجة عن ذات الشيء لم يحتج الى غيره في جميع احكامه
وقوله وهذا العالم ايضا الملك لله تع اذ الكل بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته الّا انّ الوسائط العرضيّة والعلل المعدّة
موجودة ههنا والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره امّا انّ الكلّ بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته فصحيح في الدنيا و
الاخرة وامّا انّ الوسائط العرضيّة والعلل المعدّة موجودة ههنا اي في الدّنيا فكذلك موجودة في الاخرة كلّ شيء بحسب
رتبته فليس العرضيّة والمعدّة مخصوصة بالدّنيا والّا لزم امّا اتحاد ما في الاخرة وعدم تعدّده اذ التعدّد والكثرة انّما تكون
بالقوابل ومتمّماتها من الكمّ والكيف والمكان والوقت والجهة والرّتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب لا فرق بين
المجرّد والمادّي وان كان كلّ شيء بحسبه وامّا الاتفاقات فلا توجد في حال وانّما الاشياء كلّها مرهونة باوقاتها فاذا
اقتضت الدّواعي والاسباب امرا جرى به القدر والقضاء وهذا في الدّنيا وفي الاخرة وان اختلفت الدّواعي والاسباب
شدّة وضعفا وسرعة وبطوءا الّا انّه انّما يفعل بالاسباب وامّا انّ الفاعل في الاخرة هو الانسان وهذه المملكات في
الاخرة شئونه وصنائعه او انّها مصنوعة من وجوده وكلا اللازمين باطل ومراده انّ الدّنيا وان كان فيها كون الملك
لله سبحانه الّا انّ الدّنيا يقع فيها اتفاقات لاهلها ليست بسبق العناية ليخلص الملك لله وانّما تقع بدواعي الاسباب
الوضعية والوسائط العرضيّة فيجري بها القضاء والقدر فلم يخلص الملك لله وامّا الاخرة فكلّ ما فيها بسبق العناية
اقول وهذا نظر ضعيف لم يصدر عن النّور وامّا النظر الصّادر عن النّور فهو انّ كلّ الاشياء مجرّدها وماديها
جواهرها واعراضها لازمها وملزومها دنيويها واخرويها على نمط وضع واحد اجراها سبحانه على اسبابها ومن الاسباب (صنع)
انّ الدار المخلوقة للفناء كالدنيا تقتضي تغيّر ما فيها واختلافه وفنائه واضمحلاله واستتار وجوه الاشياء فيها وحقائقها
كما قال تع انّ السّاعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كلّ نفس بما تسعى وانّ الدّار المخلوقة للبقاء كالاخرة يقتضي بقاء ما فيها
وعدم اختلافه من قوّة الى ضعف ومن وجود الى عدم واضمحلال ولمّا كانت الاشياء كلّها لا تثبت ولا تبقى الّا بدوام
المدد وجب ان يكون كلّ ما فيها يختلف ويتجدّد من ضعف الى قوة ومن عدم الى وجود ومن بلى الى جدة وذلك باعادة
ما فني منها بالتدريج السيّال بحيث لا يفقد شيء ولا قوة ولا جدة وانّما كان ما في الاخرة من الضّعف الى القوّة لكونها
دائمة الترقّي والقرب الى المبدء وانّما كان المعاد اقوى منه قبل فنائه لما برهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم الذي هو مخ
العلوم انّ الشيء كلّما اكثر حلّه وعقده ازداد قوّة وثباتا وذلك كاللبنة اذا كسرتها فاعدتها ثم صنعتها كان اقوى من الاولى (وحلّه وعقده صح)
فاذا دققتها فاعدتها وصنعتها كانت اقوى من الثانية فالثالثة اقوى من الثانية والرابعة اقوى من الثالثة وهكذا ولانّ ما تحلّل
خلص من التاليف فيرجع الى رتبة اعلى من رتبته في التاليف فاذا اعيد مع ما دونه الحق ما هو دونه الى رتبة ما اعيد وهكذا
قال ومنها انّ الملك يومئذ الحق وان لا ظلم اليوم لما عرفت من ارتفاع المصادمات والمعارضات الاتفاقية في ذلك
العالم اقول في يوم القيمة يجلس الحق في الوجود كما وقع ما فيه على شقّي الرّحمة الواسعة فاهل محبّة الله مغمورون بالشقّ

اليه

# في بيان ان الملك يومئذ لله

مما هو ح وحورها وولدانها وحريرها وطعامها وشرابها وجميع ما ذكر معدّ للمؤمنين عبارة عن صور نيّاته وملكاته وهذا حال
عجيب لانّه يكون قوله اخوانا على سرر متقابلين يراد من اولئك الاخوان صور نيّاته ولوازم ملكاته ولا يصحّ ان يحمل قوله
اخوانا على انّ زيدًا انّما يضاف من عمرو وشانه وما يناط به من مطالبه لانّه لو اراد هذا القائل فلا يلتفت الى شئ ولا بنيه
به الّا اذا كان له معه رابطة مثل طلب حق واداء حق او شهادة او طلب شفاعة او شفاعة للغير ونحو ذلك لكنه قال فلا
يضاف الانسان احدا من هذا العالم ولا شيئا الّا نتايج اعماله وافعاله وصور نيّاته ولوازم صفاته وملكاته ولكن الواقع
انّ الانسان يحشر مع ما يشابهه في الاعمال كما قال سبحانه احشروا الّذين ظلموا وازواجهم اى ما يشابههم فالعشار مع
العشّارين والحاكم مع الحكّام والعالم مع العلماء وهكذا كلّ شخص يحشر مع ابناء نوعه المشابهين له في صفاته واعماله و
تحشر الخلائق كلّهم في صعيد واحد فهم على انواع مختلفة ليشاهد بعضهم بعضا فمنهم ظالم ومنهم مظلوم ومنهم شاهد ومنهم
مشهود ومنهم مشافع ومنهم مستشفع ومنهم مفتضح ليشاهد مساويه من له به تعلّق ومن ليس له به تعلّق ومنهم المتحابون ومنهم
المتباغضون ومنهم المذكّرون ومنهم المتذكرون ومنهم المتعارفون ومنهم المتناكرون الى غير ذلك وكل احد ممّا ذكر يكون
يضاف غيره غالبا لانّهم مجموعون ليوم عظيم فكيف لا يضاف الانسان احدًا من العالم ولا شيئا الّا نتايج اعماله ولكن هذا الّذي
يطابق اعتقاده كما تقدم في ذكر الجنّة قال ومنها انّ الملك يومئذ لله وذلك لانّ الروابط المادية والاسباب الوضعية
والعلل المعدّة مرتفعة هناك لانّ هذه الروابط مختصّة بعالم الاتفاقات الّتي منشاها الانفعالات المواد واستحالاتها
بواسطة الجهات والاوضاع السّماويّة كما بيّن في مقامه وامّا النّشاة الثّانية فالاسباب هناك ليست الّا ذاتية غير خارجية
عن ذات الشئ مقوّم وجوده وهذا العالم ايض للملك لله اذا الكلّ بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته الّا انّ الوسائط العرضيّة
والعلل المعدّة موجودة ههنا والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره اقول يريد انّما قيل انّ الملك لله وحده يوم القيمة بمعنى
انّ في الدّنيا من يملك وفي الاخرة ليس مالك الّا الله لانّه وان كان في الدّنيا ايض ليس مالك الّا الله كما في الاخرة على الحقيقة
الّا انّ الاشياء المملوكة خلقت لمنافع الانسان في هذه الدّنيا لما فيها من موافقة دار الدّنيا كما تنفع الاشياء الحارة في فصل
الشتاء والباردة في فصل الصّيف وكما لا ينفع البارد في الشتاء والحارّة في الصيف كذلك لا ينفع ما في الدّنيا في الاخرة وما
في الاخرة في الدّنيا والعلّة في ذلك انّه خلق لخصوص الدّار فلا ينفع لضدّها لانّ الروابط المادّية المقرونة بالاضمحلال
وعدم الاعادة وبالانهدام وعدم البناء وبالذّهاب وعدم العود وكذلك الاسباب الوضعيّة والعلل المعدة المقرونة بما
ذكرنا خلقت الامور المملوكة عليها والاخرة واحوالها مقرونة بالدّوام والثّبات فروابطها المادّية يلزم اضمحلالها
العود والتجدّد على وجه اكمل من المضمحل وانهدامها البناء الاكمل وذهابها العود الاتمّ بحيث لا يفقد المضمحل والمنهدم
والذّاهب بل انّما يجدون الجدة والقوّة والاشتداد فيضمحل ضعيفها الى القوى ومتهافتها الى الشدّة وعتيقها الى الجدّ
لانّها لا يتغيّر ابدًا فانّ ذلك وصف القديم الغنى عزّ وجلّ ولكنّها يتغيّر من الضّعف الى القوّة والكمال ابدًا فلمّا كان ما
خلقت من المملوكات في الدّنيا مقرونة بالاضمحلال والانهدام والذّهاب لانّ الدّار ليست دار القرار لم يبق لاحد
شئ ممّا ملكه في الدّنيا من جميع الاشياء من اعيان واعراض لم يوجد لاحد من الخلائق شئ من التملك والتسلّط
على شئ ممّا ملكه وتسلّط عليه في الدّنيا ولا على ما هو من نوعه ومثله ولم يدخل في يوم القيمة وهو ح لم يدخل الجنّة
ليعطي الملك الكبير كما قال تع واذا رايت ثم رايت نعيمًا وملكا كبيرًا فخلص الملك يوم القيمة لله سبحانه هذا باعتبار
الامر الصوري الظاهري والّا ففي الحقيقة وفي الواقع وفي نفس الامر ليس مالك الّا الله عزّ وجلّ في الدّنيا والاخرة على حدّ
سوا ولكنّه تع لعطي عباده في الدّنيا ما يتم به نظامهم ويبلغ معاشهم ومعادهم وهو في ملكه وفي قبضته لم يخله من
يده مع انّ الخلق ملكه وما ملكهم ملكه فليس لاحد سواه ملك لا في الدّنيا ولا في الاخرة فالعارف بالله لا يفرق بين
الدّنيا والاخرة فانّ الخلق فيهما ما يملكون من قطمير وامّا العوام فانّهم يفرقون لانّهم يرون انّهم مالكون في الدّنيا ويوم
القيمة تنكشف الحقائق ويشاهدون الملك خالصًا لله وقوله لانّ هذه الروابط مختصّة بعالم الاتفاقات و
الحركات الّتي منشاءها انفعالات المواد واستحالاتها بواسطة الجهات والاوضاع السّماويّة فيريد انّ هذه الروابط

والاضافات

# في بيان ان الملك يومئذ لله

والاضافات وان كانت ناشية من انفعالات المواد ليست مختصة بعالم الدنيا وليس هذا بعالم الانفعالات بل افعاله (لكنها صح)
وانفعالات مفاعيله على نمط افعال الاخرة وانفعالات مفاعيلها نعم قد تخلل هذه المواد الدنيوية اعراض رتبتها فتغيرت الاوضاع
وتغيرت التاليفات وذلك لفائدة الانتقال وعدم البقاء فيها لانها دار اجتياز لا دار قرار والا فانها هي دار التجارة و
التحصيل في دار الاكتساب جعلها تعالى هكذا بحكمته سوقا تشتري منه متاعك لسفرك الى دار القرار فاقتضت الحكمة هذا التغير و
التبديل والفناء والذهاب والاضمحلال فسبب الاسباب رب الارباب سبحانه لتكون هذه الدار هكذا فكان حتما ما اراد و
في الاخرة سبب سبب البقاء بان رفع اسباب التغير الموجب للفناء ووضع اسباب التغير الموجب للبقاء وهو دوام الاعطاء
والتجديد ومضاعفة القوة والشدة وليست اسباب البقاء في الاخرة ولا اسباب الفناء في الدنيا ذاتية بل كل منها باعطاء
الجواد مقتضيات الاستعداد لان الحادث مطلقا يعني ماديا او مجردا في الدنيا او في الاخرة لا يقدر ان يوجد نفسه وكما
لا يقدر ان يوجد نفسه ويحدثها لا يقدر ان يبقيها ولا ان يفنيها فليس لاحد من الخلق من الامر شيء الا ما اعطاه الله و
اقدره عليه وليس من اسباب الايجاد ولا اسباب الفناء شيء ذاتي لشيء من الخلق والا لما تغير عنه ولا احتاج الى غيره فيه (ولا اسباب البقاء خ)
ومن استغنى عن غيره في شيء استغنى عنه في كل شيء فلو كانت الاسباب غير خارجة عن ذات الشيء لم يحتج الى غيره في جميع
وقوله وهذا العالم ايضا الملك لله تعالى اذ الكل بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته الا ان الوسائط العرضية والعلل المعدة
موجودة ههنا والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره اما ان الكل بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته فصحيح في الدنيا و
الاخرة واما ان الوسائط العرضية والعلل المعدة موجودة ههنا اي في الدنيا فكذلك موجودة في الاخرة كل شيء بحسب
رتبته فليس العرضية والمعدة مخصوصة بالدنيا والا لزم اما اتحاد ما في الاخرة وعدم تعدده اذ التعدد والكثرة انما تكون
بالقوابل ومتمماتها من الكم والكيف والمكان والوقت والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب لا فرق بين
المجرد والمادي وان كان كل شيء بحسبه واما الاتفاقات فلا توجد في حال وانما الاشياء كلها مرهونة باوقاتها فاذا
اقتضت الدواعي والاسباب امرا اجري بالقدر والقضاء وهذا في الدنيا وفي الاخرة وان اختلفت الدواعي والاسباب
شدة وضعفا وسرعة وبطوءا الا انه انما يفعل بالاسباب واما ان الفاعل في الاخرة هو الانسان وهذه المملكات في
الاخرة شئونه وصنائعه او انها مصنوعة من وجوده وكلا اللازمين باطل ومراده ان الدنيا وان كان فيها كون الملك
لله سبحانه الا ان الدنيا يقع فيها اتفاقات لاهلها ليست بسبق العناية ليخلص الملك لله وانما تقع بدواعي الاسباب
الوضعية والوسائط العرضية فيجري بها القضاء والقدر فلم يخلص الملك لله واما الاخرة فكل ما فيها بسبق العناية
اقول وهذا نظر ضعيف لم يصدر عن النور واما النظر الصادر عن النور فهو ان كل الاشياء مجردها وماديها
جواهرها عرضها لازمها وملزومها دنيويها واخرويها على نمط وضع واحد اجراها سبحانه على اسبابها ومن الاسباب (صنع)
ان الدار المخلوقة للفناء كالدنيا تقتضي تغير ما فيها واختلافه وفنائه واضمحلاله واستتار وجوه الاشياء فيها وخفائها
كما قال تعالى ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وان الدار المخلوقة للبقاء كالاخرة يقتضي بقاء ما فيها
وعدم اختلافه من قوة الى ضعف ومن وجود الى عدم واضمحلال ولما كانت الاشياء كلها لا تثبت ولا تبقى الا بدوام
المدد وجب ان يكون كل ما فيها يختلف ويتجدد من ضعف الى قوة ومن عدم الى وجود ومن بلى الى جدة وذلك باعادة
ما فني منها بالتدريج السيال بحيث لا يفقد شيء ولا قوة ولا جدة وانما كان ما في الاخرة من الضعف الى القوة لكونها
دائمة الترقي والقرب الى المبدء وانما كان المعاد اقوى منه قبل فنائه لما برهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم الذي هو مخ
العلوم ان الشيء كلما اكثر حله وعقده ازداد قوة وتاثيرا وذلك كاللبنة اذا كسرتها ناعما ثم صنعتها كان اقوى من الاولى (وحله وعقده خ)
فاذا دققتها ناعما وصنعتها كانت اقوى من الثانية فالثالثة اقوى من الثانية والرابعة اقوى من الثالثة وهكذا ولانه ما تحلل
خلص من التاليف فيرجع الى رتبة اعلى من رتبته في التاليف فاذا اعيد مع ما دونه الحق ما هو دون الى رتبة ما اعيد وهكذا
**قال** ومنها ان الملك يومئذ الحق وان لا اظلم اليوم لما عرفت من ارتفاع المصادمات والمعارضات الاتفاقية في ذلك
العالم **اقول** في يوم القيمة يخلص الحق في الوجود ذكرا و ... ما فيه على شقي الرحمة الواسعة فاهل محبة الله مغمورون بالشق

الاية

# فی بیان ان القیمة یوم الجمع

الایمن الاعلی وهو الرحمة المکتوبة فساکنیها للذین یتقون ویؤتون الزکوة الایات واهل سخط الله جری علیهم العدل وهو
الشق الایسر الاسفل فلا یکون یوم القیمة وما بعده الا فضلا او عدلا فاهل الفضل الذاتی فی الجنان الاصلیة علی حسب امراتبهم و
اهل الفضل العرضی فی جنان الخطائر السبع یسکنها ثلاث طوائف وهم المؤمنون من الجن واولاد الزنا اذا کانوا مؤمنین
وما تناسل منهم الی سبعة ابطن والثامن یلحق بالمؤمنین الطاهرین فی الجنان الثمان الاصلیة والمجانین الذین لم یرشد وافی
الدنیا ولیس فی اقاربهم وذریاتهم من هو من اهل الشفاعة واهل العدل الذاتی فی النیران السبع الاصلیة واهل العدل العرضی
فی نیران الخطائر والضعفاء علی حسب مراتبهم وجنان الخطائر السبع اسماؤها باسماء اصولها ونیران الخطائر السبع تسمی — والضعفاء من الضعیف من کل شئ
ایضا باسماء اصولها فلا ظلم الیوم ای یوم القیمة لاستیلاء العدل علی جمیع ذرات الکون ولارتفاع الاعراض والاغراض المدافعة
لسر الخلیقة التی ماکونت هیئتها الاعلی هیئة فعل الله وهی فطرة الله التی فطر الناس علیها وما بال المصنف مع ما عنده من
العلم وما یدعیه یثبت فی خلق الله وفی ملکه امورا اتفاقیة لانه ان اراد ان العباد تفعل اشیاء یترتب علیها اسباب وموانع
فصحیح ولکن لا یعبر عن تلک الافعال بالاتفاقات لانها لو کانت الافعال بالاتفاق لقل ترتب الاسباب علیها لعدم ایقاعها
عن قصد واختیار ذاتیین غالبا وان اراد انها واقعة من غیر افعالهم الاختیاریة فاسوءها الاسوء افرضنا من فعله او من فعل
بهم والحاصل التعبیر بالاتفاقیات لیس بمستقیم لان ما یکون بقضاء الله وقدره لا یکون اتفاقا علی ای نحو فرض وان کان
ما یقع اتفاقا لا یکون الا بقضاء الله سبحانه وقدره **قال** ومنها ان القیمة یوم الجمع لان الازمنة والحرکات علة التغایر
والتعاقب فی الحدوث والقدم والامکنة والجهات علة الحضور والغیبة فی الوجود والعدم فاذا ارتفعا فی القیمة ارتفعت
الحجب بین الموجودات فیجتمع الخلائق کلهم الاولون والاخرون فهی یوم الجمع لقوله یوم یجمعکم لیوم القیمة **اقول** یرید ان یوم القیمة هو
الجمع وانما اقتضی الحال اجتماع الخلق لکون الخلق باجمعهم خلعوا المواد وکانوا مجردین نورانیین لان التغایر المقتضی للافتراق و
التعاقب المقتضی لعدم الاجتماع فی رتبة الحدوث والقدم انما هما لعلة الازمنة والحرکات ولو لم تکن فی الدنیا ازمنة ولا حرکات لم یقع
بین الخلق تغایر ولا افتراق وایضا الامکنة والجهات علة الحضور والغیبة فی وجود الاشیاء وعدمها فلو لم تکن امکنة لم یحضر
موجود ولو لم تکن جهات لم یغب معدوم فاذا ارتفعت الازمنة والمدد وحرکات الافلاک والامکنة والجهات فی القیمة
ارتفعت الحجب بین الخلائق الموجبة للغیبة والموانع المقتضیة للافتراق فیجتمع الخلائق کلهم الاولون والاخرون فالقیمة یوم
الجمع ویرید ان المقتضی للاجتماع هو تجردهم وانما سمیت القیمة یوم الجمع لانطلاق الخلائق من قیود الازمنة والامکنة واقول
فی کلامه هذا بالنسبة الی کلامه غیر هذا تدافع وتناقض ومع هذا معارض بالکتاب والسنة والمذهب الحق وعقول المسلمین وذلک
لان مذهبه ان الزمان ظرف جمیع الکائنات لم یتقدم علیه الا الباری عز وجل وانه یجری من تحت جبل الازل کما نقله عن بعض
العارفین فی شرحه لاصول الکافی مرتضیا له وقد صرح فی کتبه ان الزمان عبارة عن حرکة الفلک فتعارض قوله بان الزمان
ظرف جمیع الکائنات وانه لا یسبقه الا الله تعالی وقوله بانه عبارة عن حرکة الفلک اذ یلزم منه کون الفلک سابقا علی الزمان
مع انه من المکونات وقوله هنا بارتفاع الازمنة والحرکات والامکنة والجهات یوم القیمة مع ان فی المحشورین الحیوانات
کلها کما قال تعالی وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شئ ثم الی ربهم یحشرون
ویقتص یوم القیمة للجماء من القرناء وکذلک تحشر الازمنة والحرکات والجهات کما دلت علیه الروایات بصریحها والبقر و — والامکنة
الغنم والجماد وامثالها لا تکون مجردات ولا تکون خارجة عن الزمان والمکان والا لکانت غیر داخلة فیه قبل ان یخلق فان کونها
بعده فی العود دلیل علی کونها قبله فی البدء فتکون سابقة علیه فلا یصدق قوله ان الزمان لم یتقدم علیه الا الباری عز وجل
وایضا کون الازمنة والحرکات من علة التغایر والتعاقب مما لا اشکال فیه وان کان غیرهما علة للتغایر والتعاقب اذ لا تحصر فی
الازمنة والحرکات ومنها غیرها بمعنی ان علة التغایر مرکبة من الوقت والمکان والجهة والرتبة والکم والکیف والوضع والاذن — [illegible]
والاجل والکتاب واذا ارتفع شئ منها ارتفعت کلها فلا منافاة فی ذکره للزمان خاصة وقد قال انها علة للحدوث والقدم ونحن
نقول کذلک فی الدنیا والاخرة فحیثما وجد الزمان وجد التغایر وحیثما ارتفع ارتفع کما قال المصنف ویلزم ح ان اهل الجنة و
الجنة وما فیها من النعیم لا یتغیر ولا یتبدل وان کان من ضعف الا قوة ومن بلی الی جدة ومن تمامیة الی کمالیة ومن کائنیة الی



الجنة

# فی بیان ان القیمة یوم الفصل

اکملیة والمعلوم من الکتاب والسنة والمذهب والعقل خلاف ذلک فان اهل الجنة دائما یترقون فی الدرجات وفی مراتب الکمال الی غیر النهایة ولیس الا الوجود الازمنة والاجسام التی لاتنفک عن الزمان والمکان والمواد والصور والجهات والرتب والاوضاع وما اشبه ذلک اذ لاتقوم الاجسام بدون ذلک فی الدنیا وفی الاخرة بل ولا المجردات من جمیع ما لیس بمعبود بالحق وان کانت هذه المشخصات والمتممات للقوابل والمقومات للذوات مجردة بحسبها وانما قلت من جمیع ما لیس بمعبود بالحق دفعا لاحتمال اتباع المص القائلین بان الارواح القادسة لیست مما سوی الله تع وان روح القدس لم تدخل تحت حیطة کن لان الذی یشیرون الیه ان کان هو معبودهم فما ادری ما اقول لهم واما انا فاقول ما یشیرون الیه فعباد مخلوقون مرکبون بنحو ما ترکب به سائر المخلوقات الا ان کل شیء فمؤلف من نوع رتبته من الکون والحاصل معنی تسمیة یوم القیمة یوم الجمع لاجتماع جمیع الخلائق فیه لانه یوم الجزاء والتزییل فی قوله تع فزیلنا بینهم وان قیل ان المص یفهم هذا ولکنه یرید بیان علة اجتماعهم من باب الاسباب کما هو طریقة الحکماء فلا اعتراض علیه قلنا اذا اراد هذا المعنی فان کان اراد بیانه بما ینقل عن غیره فلا اعتراض علیه وانما الاعتراض علی غیره وان اراد ان بیان هذا النمط بالحق هو ما ذکرنا فالاعتراض متوجه علیه بل بیان الحق فی سبب اجتماعهم ان الموجب لذلک هو العدل الذی قام به نظام الاکوان و دارت علیه رحاها وبلحاظ نمط ادلتهم فالموجب هو معنی قوله تع کما بدءکم تعودون وذلک ما قررنا فی کتبنا ورسائلنا ومباحثاتنا انه تع خلق رحمته وکانت رتبتها فی اعلی الامکان وخلق من ظل انیتها غضبه وکانت رتبته فی اسفل الامکان قضاء لحکم التضاد فقام کل منهما بالاخر علی نحو ما ذکرنا فی الکسر والانکسار فخلص اعلی الخیرات ای اقربها من المبدء واسفل الشرور ای ابعدها منه و ظهرت اثار الاختلاط مما بینهما فخلق من کل واحد اهله فلما امر النور امتثل ولما امر الظلمة لم تمتثل فاجتمعا قبل التکلیف کما قال تع کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین ومنذرین فی الخلق الثانی عندما قال لهم الست بربکم فاخذ وابی التزییل والتفریق بعد الاجتماع المسبوق بالتفریق ویتم التفریق یوم القیمة لاخذ حقوق کل من کل وبکل یعنی حتی حق الفضیحة وحتی یعلم کل احد بان الله سبحانه العدل الذی لا یجور والحکیم الذی لا یلهو والمتسلط الذی الیه ترجع الامور واکثر الخلق لا یعرفون من معنی هذا الکلام الا العبارة او مفهومها ولا یعلم الجاهل والغافل بذلک کعلم العارف الذاکر العاقل الا یوم القیمة ولا یتم ذلک کله علی کمال ما ینبغی الا بجمع جمیع الخلق فی صعید واحد لیشاهد کل احد کل احد وهذا الذی اومات الیه من الحقوق التی تتعلق بها العدل ومعنی ما اردت مجملا انهم خلقوا من حقائق متباینة ثم جمعوا لما یراد منهم هذا فی البدء وجمعهم لما یراد منهم حین قال لهم الست بربکم لان ذلک مما تتم به البلوی فیجب الاجتماع وتنتهی ثمرة الاجتماع فی یوم القیمة لانه مسامت مشهد الست بربکم فی العود فافهم ثم یتفرقون ولا یجتمعون ابدا یعنی لا یجتمع من کان من النور بمن کان من الظلمة ابدا ولو کان علة الاجتماع ما ذکره المص لما حصل افتراق ابدا لانهم بعد القیمة ترتفع عنهم تلک الحجب والموانع اشد من ارتفاعها یوم القیمة مع انهم فریق فی الجنة وفریق فی السعیر فان قیل اهل الجنة لا یفترقون واهل السعیر لا یفترقون قلنا فرفع الموانع انما یقتضی جمع اهل احد الفریقین لا الجمیع مع انه جعله علة للجمیع **قال** ومنها انها یوم الفصل لان الدنیا دار اشتباه ومغالطة لتشابک فیها الحق والباطل والخیر والشر یتعانق فیها الخصمان ویتمازج فیها المتقابلان والاخرة دار الفصل والتمییز والافتراق فیتفرق المختلفان ویتمیز المتشابهان لقوله تع ویوم تقوم الساعة یومئذ یتفرقون وقوله لیمیز الله الخبیث من الطیب الایة وقوله ویحق الحق ویبطل الباطل ولا منافاة بین هذا الفصل وذلک الجمع بل یقرره ویوجبه کما قال هذا یوم الفصل جمعناکم و الاولین **اقول** من لوازم القیمة انها یوم الفصل وهو مقتضی قیام العدل لما قلنا سابقا قبل هذه ان الخلائق انما جمعهم التکلیف لما بینهم من المشابهة وهو قولی وظهرت اثار الاختلاط مما بینهما ولهذا یمیل کل شیء الی شکله ونوعه ویحصل بینهما تناف فیختلفان فیحصل من ذلک مع التکلیف الجامع لهما احسان وعدوان واعطاء وحرمان وتصدیق وتکذیب واعتراف وانکار وطاعة وعصیان فیحصل من التوافق والتفارق الطبیعیین مع التکلیف الجامع جمیع الصفات المتضادة ولما کان علة ایجادهم وتکلیفهم الرحمة الواسعة الجامعة للفضل والعدل اقتضی ذلک الفصل بینهم بعد جمعهم فیما کانوا فیه یختلفون لیجزی قوما بما کانوا یکسبون ولیعلم الذین کفروا انهم کانوا کاذبین ولیعرف الخلائق اجمعون ان الله سبحانه هو الحق المبین العدل الحکیم وانه کما وصف نفسه فی کتابه المجید فانه لا یعرف ذلک فی الدنیا الا من هو اعز من الکبریت الاحمر داخل من الغراب

الذی

الاعظم

# فی بیان ان القیمة یوم الفصل

الا بعضهم ولما سایر الخلایق فلا یعرفون ذلک الا یوم القیمة وانما خلق الخلق علی وصف معرفته فانقسموا بما اشرنا الیه من الاتفاق
والافر من الطبیعیین الی المعرفة والانکار والی ما بین ذلک من المراتب والمص اشار الی ذلک فقال لان الدنیا دار اشتباه وذلک
لما اشرنا الیه سابقا ان النفس الحیوانیة الحسیة الفلکیة التی شانها الغشم والظلم والغضب والشهوة وما اشبه هذا من الصفات
الذمیمة یکون وجودها وولادتها الجسمانیة عند تمام الاربعة الاشهر من حین وقوع النطفة فی الرحم وعند الولادة الدنیویة توجد
النفس الناطقة وقد تمکنت الحیوانیة من القوی والالات الجسمانیة وسرت فیها بشئونها وصفاتها الذمیمة والنفس الناطقة عند ولادتها
غریبة لم یاتها المربی لها المؤید لما تقتضیه وهو العقل الا بعد ان تصرفت الحیوانیة فی سایر القوی واستعبدتها ثم اتی العقل الی
بلد قد خربها الظالمون وتعبد اهلها الفاسقون فوجد النفس الناطقة وما وجد فیها غیر بیت من المسلمین فشرع مع ضعفه وقلة
ناصره فی تاییدها والانسان الذی هو تلک القریة حصل له داعیان متعارضان فی کل فعل ومیل احدهما امر والاخر ناه فارسل الملک
الحکیم عز وجل الی هذه القریة رسولا من عنده قویا لا یشتبه علیه الداعیان صلی الله علی محمد وآله الطاهرین لیبین لهم ما یرید اهل ع
الله سبحانه ویحبه مما یکرهه ولا یریده فمن اتبع رسول الله صلی الله علیه وآله اهتدی ولم تشتبه علیه الامور فکانت الدنیا دار اشتباه
لتعارض الداعیین من نفس المکلف اذا تاقت الی شیء لا بد مما امر الله تعالی منه فعله او ترکه ودار مغالطة لان النفس الامارة تامره
بمطلوبها من المعاصی والعقل یحثه علی مطلوبه من الطاعات وقد اجتمعا فی بیت واحد وهو القلب الصنوبری وله اذنان اذن
عن یمینه علیها ملک مؤید یوحی الی العقل ان یبادر الی طاعة الله سبحانه وتحت ذلک الملک جنود من الملائکة بعدد میولات الوجود
وعدد بواعث وزیره العقل یعینون الملک علی وحیه ویدفعون الشیاطین عن المنع من حصول مطلوبه واذن عن یساره علیها شیطان
مقیض یوحی الی النفس الامارة ان تبادر الی معصیة الله سبحانه قبل ان یستولی العقل علی المتعلق بفتح اللام المشددة وتحت ذلک الشیطان
جنود من الشیاطین بعدد جنود الملک المؤید وعدد میولات الماهیة وعدد بواعث وزیرها النفس الامارة یعینون الشیطان
علی منعه من فعل الطاعة ویدفعون الملائکة من حصول مطلوبهم فالملائکة یزینون للشخص فعل الطاعات ویرغبونه فیه بتذکیر
ثواب الله تعالی والجنة ویکرهونه فعل المعاصی ویخوفونه بتذکیر النار وسخط الله علی العاصین والشیاطین یزینون للشخص فعل المعاصی
وانها لذة عاجلة قطعیة ولا مانع منها وان ما ذکر من العقوبة لا اصل له ولو فرض ثبوته فبعضهم یقولون له من له طالع ینال به
شهوته وان کانت بعث ورجوع الی الحیوة فالطالع الاول موجود وبعض یقول البعض لو فرض ذلک فتب عن المعصیة وبعض
یقول لبعض لذات الدنیا یقین ولذات الاخرة شک والیقین خیر من الشک وبعض یقول لذات الدنیا نقد ولذات الاخرة
نسیة والنقد خیر من النسیة وامثال ذلک والحاصل لما اشتبه المیلان وتشابه الداعیان وتشابک الخیر والشر والحق ع الاجل والباطل ع
اختیار المکلفین کما قال تعالی احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا امنا وهم لا یفتنون وغیر ذلک من الایات وقال امیر المؤمنین ع
لتبلبلن بلبلة ولتغربلن غربلة ولتساطن سوط القدر حتی یعود اعلاکم اسفلکم واسفلکم اعلاکم ولیسبقن سباقون کانوا قصروا
ولیقصرن مقصرون کانوا سبقوا الخ فخفی العدل الذی وصف به تعالی نفسه وخلقهم علیه فبین عز وجل لهم ما وصف به نفسه
حتی لا یشک احد من الخلق فی شیء مما ذکره فی کتابه کما اشار الیه فی قوله واقسموا بالله جهد ایمانهم لا یبعث الله من یموت بلی وعدا
علیه حقا ولکن اکثر الناس لا یعلمون لیبین لهم الذی یختلفون فیه ولیعلم الذین کفروا انهم کانوا کاذبین لانه تعالی انما خلقهم لیعرفوه
فعرفهم نفسه وما وصف به نفسه بفعله فی قوله واکثرهم ما شاهد وافعله فی قوله وانما سمعوا قوله فاحب ان یریهم فعله فی قوله لئلا
یقولوا انا کنا عن هذا غافلین فبلغت حجته وتمت کلمته وما ربک بظلام للعبید فیجمعهم ویفصل بینهم بالحق لیمیز الخبیث من الطیب
ویحق الحق ویبطل الباطل ویتفرقون فریق فی الجنة وفریق فی السعیر وهو قوله ویوم تقوم الساعة یومئذ یتفرقون وقوله
ولا منافاة بینهما بین الفصل وذلک الجمع بل یقرره ویوجبه کما قال هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین فبانه ان اراد بهذا الفصل
خصوص الحکم لا غیر فکما قال وان اراد به التفریق فینافیه الجمع علی ما علله کما ذکرنا مما یلزمه فراجع **قال** ومنها ان المخلصین
عن البرازخ والقبور یتوجهون عند قیام الساعة الی الحضرة الالهیة بلا تراخ وانتظار لغیرهم من المقیدین بالدنیا الماسورین
باسر التعلقات کما قال فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون **اقول** من جملة احوال یوم القیمة ان الذین تخلصوا عن قیوده
البرازخ کالنفوس والارواح قبل النفخ فی الصور نفخة الصعق بهذه النفخة کما قال الص ع فی قوله تعالی فانما هی زجرة واحدة فاذا هم

# في بيان الموت

بالساهرة ما معناه تبقى الارواح ساهرة لاتنام الخ وعن مضيق المخازن والقبور كالارواح والنفوس عند النفخة الثانية
نفخة الفزع وكالاجساد يتوجهون عند قيام الساعة الى الحضرة الالهية بلا تراخ وانتظار كما يكون من التراخى والانتظار لغيرهم من
المقيدين بالدنيا الماسورين المقيدين باسر التعلقات وقيد ها بل المتخلصون سيرهم حيث مسرعون مهطعون الى داعى الحق سبحانه كما
قال سبحانه فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون اى يسرعون اقول واعلم ان مدة القيمة كيوم من الايام الثلثة يوم الدنيا ويوم الرجعة
ويوم القيمة والناس فى الايام الثلثة كلهم يسيرون الى الله تعالى سيرا حثيثا وليس سيرهم بعد النفخة الثانية مغايرا لسيرهم قبل ذلك والعلماء
الذين علمهم الله اسرار الخليقة او بعضها يشاهدون ذلك نعم هم فيما يرون من انفسهم يرون ان اهل الدنيا مقيمون واهل الاخرة سائرون
الى الله سبحانه واما اطلاق اهل الاخرة من قيد التعلقات فلانهم الابعد الفصل بينهم والاقبل له اشد تعلقا واعظم اختلاطا لان اغلب
التعلقات فى الدنيا معنوى بخلاف الاخرة فان التعلقات حسية وكثير منها لا يعتبر فيه فى الدنيا واما فى الاخرة فقد قال تعالى وان
تك مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وكل هذا مما يمنع من سرعة السير ولهذا كان مقداره خمسين الف سنة لكن الظاهر
مع المص **قال** ومنها ان الموت لكونه عبارة عن هلاك الحيوان لواحد من طرفى التضاد يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املح
ويذبح بشفرة يحيى ع وهو صورة الحيوة بامر جبرئيل ع مبدع الارواح ومحى الاشباح باذن الله لتظهر حقيقة البقاء والسرمد بموت
الموت وحيوة الحيوة **اقول** لان الموت هو خروج الروح من البدن اما بقتل او موت فاما القتل ففيه خلاف هل هو عند انقضاء
العمر المكتوب بحيث لو ترك ولم يقتل مات وقيل لا يموت واختلف هؤلاء فى قدر ما يبقى لو لم يقتل على اقوال لعدم عثورهم على نص
يدل على شئ والنص موجود يذكرونه فى الكتب ولا يفهمون معناه وهو انه يبقى سنتين و نصفا واما الموت فقسمان مسمى ومقضى ويغرفونه م
فالمسمى لا يزيد ولا ينقص والمقضى يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى وليس هذا مكان بيان ذلك واعلم ان كثيرا من العلماء ذهبوا
الى ان الموت امر اعتبارى عدمى ليس بموجود لانه عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والحق ان الموت شئ موجود مخلوق كما قال تعالى الذى
خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله لواحد من طرفى التضاد كان تزيد حرارة الشخص على برودته فتحرقها او برودته على
حرارته فتطفئها او رطوبته على يبوسته فتذيبها او يبوسته على رطوبته فتجففها لانه ما دامت الطبائع معتدلة او قريبة الاعتدال
فهو صحيح فاذا زادت واحدة على ضدها مرض الشخص فان اذهبته هلك وليس مراده ان الهلاك يكون من واحدة لا غير بل مراده اعم ولم تذهب ضدّها م
وهو كلى وقوله يقام بين الجنة والنار الخ يعنى انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار اقيم الموت بين الجنة والنار وصورة
كبش املح بحيث يشاهده اهل الجنة واهل الجنة والنار ويعرفونه انه الموت فيذبح بين الجنة والنار وينادى مناد يا اهل الجنة
خلود ولا موت يا اهل النار خلود ولا موت فعند ذلك تشتد الحسرة على اهل النار اما انه بصورة كبش فكناية عن ذلته و
حقارته فى جانب قدرة القادر عز وجل واما انه املح فلان هذا اللون مركب من بياض وسواد ممتزجين فهو فى حق المؤمن نور
وفى حق الكافر ظلمة ولما كان ذلك الداعى النور والظلمة كذلك وكان فعله كلى ولم يكن فى واحد جهتيه مستمرا حتى يفرغ منها بل هنا
وهنا اقتضى امتزاج طبعيه وفعليه اختلاط لونيه فكان املح وقوله ويذبح بشفرة يحيى ع لم يحضرنى كون الذبح بسكين النبى يحيى على
محمد واله وعليه السلام من طرقنا ولعله من طرق وعلى فرضه فمعناه كما ذكره المص من ان كون ذبح الموت بشفرة يحيى ع اشارة الى
ظهور الحيوة يوم القيمة فى كل شئ كما قال عز من قائل وان الدار الاخرة لهى الحيوان اى لا موت فيها لان الموت انما يكون فى مراتب الاعراض
المتبدلة المتغيرة لفائدة عدم البقاء فيها كما فى الدنيا واما الاخرة فهى لما كانت انما خلقت للبقاء كانت اعراضها صافية لا
تتغير الا فى مراتب الترقى والشدة والقوة والجدة والصفاء والحسن فانها الا تزال فى الترقى فتبدلها وتغيرها الى جهة العلو و
الكمال بلا نهاية وقوله بامر جبرئيل يعنى انه انما قيل بشفرة يحيى ع لانه كناية عن صورة الحيوة وذلك بامر جبرئيل ع لانه موكل
بذلك ولذا قال مبدع الارواح ومحى الاشباح ولكن الامر اخص مما قال لان جبرئيل ع هو الموكل بالخلق والتصوير واما الارواح
والحيوة فموكل بها اسرافيل ع لانه صاحب الصور الشاخص الذى ينبه بالنفخة صرعى رهائن القبور كما سيد الساجدين ع و
لكن بعض العارفين قال ان كل واحد من الملائكة الاربعة يعينه ملكان منهم كل واحد بنصف قوته فجبرئيل يعينه اسرافيل
بنصف قوته وعزرائيل بنصف قوته واسرافيل يعينه جبرئيل بنصف قوته وميكائيل بنصف قوته وميكائيل يعينه اسرافيل بنصف
قوته وعزرائيل يعينه ميكائيل بنصف قوته وجبرئيل بنصف قوته فعلى هذا يتجه قول المص وجبرئيل مصور الاشباح وانما



## في بيان العرض والحساب

ينفخ فيها الحيوة بما اعانه اسرافيل لان اسرافيل هو المتلقى من النفس الكلية اعنى اللوح المحفوظ وذبح الموت بسكين يحيى لتظهر
الناس حكم السرمد والبقاء بذبح الموت بعدمه ووجوب الحيوة ووجودها **قال** ومنها ان الجحيم تحضر فى العرصات على صورة بعير لاجل
حقد ليتذكر الانسان صفاته الذميمة المباعثة للعذاب كما فى قوله وجئ يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الانسان وانى له الذكرى وهى
بارزة فى ذلك اليوم لا كامنة كما فى هذا اليوم لقوله وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم وعذابهم
فيفزعون الى الله من شرها ولولا ان حبسها الله برحمته لشردت شردة احرقت بها السموات والارض **اقول** من احوال القيمة
ان جهنم يؤتى بها يوم القيمة تحضر فى العرصات اى عرصات القيمة على صورة بعير لاجل ان طبع البعير الحقد بكسر الحاء لاضمارها الشدة
الانتقام نعوذ بها من سخط الله والنار وابضم هذا الحديث بهذا الوضع مما رووه ما معناه ان النبى صلى الله عليه وآله كان قاعدا مع اصحابه
وسندر اذ عرض له حالة شديدة فقيل يا على ادرك ابن عمك رسول الله صلى الله عليه وآله فاتى على عليه السلام وشد ظهره بصدره وقال بابى انت
وامى يا رسول الله ما الذى حدث فقال صلى الله عليه وآله نزل جبرئيل عليه السلام على بهذه الاية وجئ يومئذ بجهنم فقال على عليه السلام يا رسول الله
٢٥ وكيف يجاء بها قال صلى الله عليه وآله يؤتى بها تقاد بسبعين الف زمام فى كل زمام سبعون الف حلقة كل حلقة يمسكها الف ملك فتشرد شردة
فتحرق جميع الخلائق على وجوههم فاعترضها فتقول مالى ولك يا محمد وقد حرم الله جسدك على فامسكها الملائكة ولولا انى امسكها
لاحرقنا اهل الجمع الخ ومن طرقنا ما رواه القمى قال حدثنى ابى عن عمرو بن عثمان عن جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال لما نزلت هذه الاية
وجئ يومئذ بجهنم سئل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ذلك اخبرنى الروح الامين ان الله لا اله الا هو اذا برز الخلائق وجميع
الاولين والاخرين اتى بجهنم تقاد بالف زمام اخذ بكل زمام مائة الف ملك تقودها من الغلاظ الشداد لها هدة وغضب
وزفير وشهيق وانها لتزفر الزفرة فلولا ان الله اخرهم للحساب اهلكت الجميع ثم يخرج منها عنق فتحيط بالخلائق بالبر والفاجر فما
خلق الله عبدا من عباد الله ملكا ولا نبيا الا ينادى رب نفسى نفسى وانت يا نبى الله تنادى امتى امتى ثم يوضع عليها الى آخر
الحديث وقوله ليتذكر الانسان صفاته الذميمة يعنى اذا راى النار ندم على ما فعل فى الدنيا من افراط او تفريط يقول يا ليتنى
قدمت لحيوتى وهى بارزة فى ذلك اليوم محسوسة ظاهرة لكل احد والان فى الدنيا كامنة كما روى عنهم عليهم السلام انها الان فيهم وعذابهم
فيها وهو قوله تعالى يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وقوله تعالى لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم فاذا برزت غدا كما قال تعالى
وبرزت الجحيم لمن يرى اطلع الخلائق من هول رؤيتها على فنائهم وهلاكهم وعذابهم فيفزعون الى الله من شرها وهى محيطة بهم لا يظن
احد منهم نجاة ولا ملجاء ولا مفزع الا الى الله سبحانه ولولا ان الله تعالى بلطفه بعباده حبسها برحمته وقيدها بقيد لطفه لشردت
شردة من الملائكة الموكلين بها احرقت بها السموات والارض ومن فيهن اجرنا من النار بعفوك يا مجير **قال** قاعدة فى العرض
والحساب واخذ الكتب ووضع الموازين اما العرض فهو مثل عرض الجيش ابعر ولاعمالهم فى الموقف وقد علمت صحة اجتماع الخلائق كلهم على
ساهرة واحدة فيعرف المجرمون بسيماهم كما تعرف الاجناد ههنا وقد ورد ان النبى صلى الله عليه وآله سئل عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا
يسيرا فقال ذلك هو العرض فان من نوقش فى الحساب عذب واما الحساب فهو عبارة عن جميع تفاريق الاعداد والمقادير
ليعرف فذلكتهما ومبلغهما وفى قدرة الله تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات اعمالهم وجمع نتائج اعداد
ایفا حسناتهم وسيئاتهم واثر كل دقيق وجليل من افعالهم ونياتهم وهو اسرع الحاسبين **اقول** المراد بعرض الخلائق ايقافهم بين
يدى ولى الله على خلقه ليجزى قوما بما كانوا يعملون كما دلت عليه احاديثهم واوضحهم مثل ما فى الزيارة الجامعة الكبيرة واياب الخلق
اليكم وحسابهم عليكم وفصل الخطاب عندكم وهو معرفة لغات الخلائق ومن ذلك ما فى الكافى عن الكاظم عليه السلام الينا اياب هذا الخلق
وعلينا حسابهم فما كان لهم من ذنب بينهم وبين الله عز وجل حتمنا على الله فى تركه لنا فاجابنا الى ذلك وما كان بينهم وبين
الناس استوهبناه منهم واجابوا الى ذلك وعوضهم الله عز وجل الخ وفائدة العرض لتعرف اعمالهم ظاهرة على رؤس الاشهاد بعد
الخلائق اجتماع جميع بالساهرة وهى الارض البيضاء المستوية التى ليس فيها بنات ولا بناء فيعرف المجرمون بسيماهم اى بامثالهم فى اعمالهم مثلا
اذا سرق زيد من دكان عمرو رمانة كتبت الملائكة الحفظة مثاله فى صورة عمله فاذا جاء يوم القيمة جاء الابسا ذلك المثال بعمله
فكما انك الان ما دمت حيا كلما التفت يجاء لك الى ذلك رايت صورة مثاله يسرق الرمانة كذلك اذا جاء يوم القيمة جاء لابسا
ذلك المثال بما هو فعل فيراه الخلائق مارا فى دكان عمرو واخذ تلك الرمانة فى ذلك الوقت الذى اخذها فيه فى دار الدنيا



وهكذا

# في بيان العرض والحساب

وهكذا جميع الاعمال وعلى هذا قياس شهادة الجوارح والمؤمنون يعرفون بسيماهم بما ابتوا من امثالهم الحسنة بما هم فاعلون
من الخيرات على حدّ ما ذكرنا في المجرمين لظهور كل عامل بعمله والاعتقادات الصحيحة والنيات الصالحة والاعتقادات الباطلة و
النيات الطالحة تظهر اعمالا ظاهرة محسوسة لاهل الجمع اذ يوم القيمة تبلى السرائر وتبدى الضمائر واما الحساب فهو في اللغة عبارة عن
جمع متفرقات الاعداد والمقادير الممسوحات والمزروعات والموزونات والمكيلات والمراد به هنا ضبط الاعمال باعدادها ومقادير (حاشية: بها)
في كمّها وكيفها ومعرفتها بابتها ويوم المجازات عنها او بها او بما تساويه في نحو القيمة ومدّة بقائها وصحتها وفسادها ومعرفة (حاشية: واختلافها)
ارواحها من النيات والمقاصد المرادات وبيان من اريد بها وامكنتها من الاكوان واوقاتها وامثال ذلك ليتميز فذلكتها اي نهايتها في
جهة ما طلب منها ومبلغها من رتب الوجود على وجه لا يكون فيه خفاء او يجوز عليه خفاء بحيث يتعلق به متعلل او متعذر بل صحو قائم
وعدل دائم وقوله وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات اعمالهم الى آخره صحيح لانه على كل شئ قدير الا انه
لا يفعل ذلك لانه مناف للحكمة اذ مقتضى الحكمة ان تجري الاشياء على مقتضى اسبابها وهو تعالى حافظها ولاسبابها بقيوميته ويعطي اسبابها
آثارها التي اقتضتها فلذا خلق ما خلق في الدنيا على مقتضى الاسباب والقوابل ليبيّن لخلقه ليعرفوه فيطيعوه فيستحق الدرجات العاليات
من ثوابه ورضوانه واجرى في كتابه المجيد ان سنته لا تتبدّل ولا تتحوّل وجعل ما فعل في الدنيا دليلا ومثالا لمن اراد ان يعرفه ويعرف
سنته في عباده فقال ولقد علمتم النشاءة الاولى فلولا تذكّرون فتستدلون بها على نشأة الاخرى وقوله وجمع نتايج اعداد
حسناتهم وسيئاتهم الانسب في العبارة ان يقول وجمع نتايج حسناتهم وسيئاتهم لان خصوص الاعداد ليس فيها نتايج معتد
بها وان امكن توجيهه مع قلة الفائدة وقوله واثر كل دقيق وجليل من افعالهم ونياتهم ربما اعترض بعض على هذا فقال الآثار
مرتبة على الاعمال لا على النيات وان كانت على الاعمال الا بالنيات لان افعال القلوب لا شيئية لها الا باعمال الجوارح فاجيب (حاشية: لا تترتب)
بان المراد بالنيات الاعتقادات لانها هي التي تترتب عليها المجازات بالثواب او العقاب وعورض بما صح من ان نية فعل الحسنة
تكتب حسنة واجيب بانه لو كان المراد من النيات نيات الاعمال لما صح في ان نية فعل المعصية لا تكتب حتى يعملها فاذا عملها كتب (حاشية: لما صح من انها)
سيئة واحدة والحق ان كل نية فلها اثر كما اطلقه المص اما نية الاعتقادات فظ لانها هي اعمال القلوب واما نية الحسنة فلان
الالات والاسباب وجميع ما يتوقف عليه العمل من تخلية السرب والصحة التي بها يكون العبد متحركا مستطيعا للفعل والدواعي
وما اشبه ذلك كلها انما خلقت للطاعة فتكون متاصلة فيها فاذا انبعثت النية من القلب بميل الفؤاد مرّت على مراتبها التسعة
القلب والنفس والعقل والعلم والوهم والوجود الثاني والخيال والفكر والحيوة وهي متفرقة التاثير فلذا تحسب بحسنة واحدة ولان (حاشية: والعقل في)
كل واحدة ناظرة الى عمل الجوارح على الانفراد فاذا عملت الجوارح كتب عشر لتعلق كل واحدة من التسع بعمل الجسد فاذا عمل كتب كل
تعلق منها حسنة وعمل الجوارح حسنة واما نية المعصية فلانها لا تنبعث من القلب وانما تنبعث من النفس الامارة فتمرّ على المراتب
التي لم تخلق لها وانما خلقت للطاعة فلا قرار لها بدون العمل واستقراره فتمرّ من النفس والعلم والوهم والخيال والفكر والحيوة فهي
ناظرة الى عمل الجوارح لكنها مع تفرقها من كون كل واحدة نظرها الى عمل الجوارح على حدة غير متاصلة فيها فقبل عمل الجوارح لم يكن
لها ثبوت ولا استقرار لانها مجتثة فاذا عملت الجوارح تلك المعصية كانت واحدة اذا قرت لان قرار تلك الستة لا يتحقق لها
تعلق قبل فعل الجوارح لعرضيتها فاذا عملت الجوارح انتظر سبع ساعات فان تاب لم يكتب وان مضت سبع ساعات ولم يتب كتب
سيئة لان الجوارح اذا عملت ومضت ساعة قرت في الحيوة عرضيتها وفي الساعة الثانية تقر في الفكر وفي الثالثة في الخيال و
في الرابعة في الوهم وفي الخامسة في العلم وفي السادسة في النفس وذلك بعد ساعة الجوارح فهذه سبع ساعات تستقر بعدها
سيئة واحدة وان تاب غمر ماء التوبة الذاتية على تلك العرضيات فغسلها فلا يحدث من نية المعصية البدنية اثر نعم يحدث منها اذا تكرر
آثار عرضية اذا تراكمت ولم يرد عليها ما ينافيها حدثت عنها بواعث وشياطين مقيضين يزينون المعاصي ويصدّون عن
سبيل الله الذي امر بسلوكه كما قال عيسى بن مريم على محمد واله وعليه السلام للحواريين ما معناه اياكم والزنا قالوا يا روح الله
انا ما نهم به فقال ما اريد انكم لا تهمّون به ولكن اريد انكم لا تجردوه على خواطركم فان البيوت التي توقد بحبها النار تسوّد سقوفها و
كل هذا وكما نقل عن بعضهم انه ما من خطرة ترد على قلب بشر الا هي مادة لملك او شيطان فيولات النفوس الامارة والحيوانية
الفلكية والتفاتاتها اذا تكررت حدثت عنها بواعث ودواع شيطانية او حيوانية او سبعية والحاصل ان مدة حساب



# في بيان طول مدة الحساب

الخلايق خمسون الف سنة من سني الدنيا ولكنه حساب شخص واحد فيفرغ حساب جميع الخلايق بفراغ حساب واحد منهم اما الان
كل وجد من كتاب الله الناطق ووليه الصادق ع يختص بشخص واحد من الخلق فاذا فرغ من حسابه فرغ من الوجوه واما الطي الزمان
بالقدرة العامة واما الان طول المدة كناية عن عظيم الشدة واما الان الوجوه المذكورة عبارة عن التعلقات والوجه الواحد
كما اشار اليه الحق تع في قوله الحق ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وذلك بامره الواسع وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فقد حكم
كلمح البصر وهو اسرع الحاسبين **قال** واما طول مدة الحساب ومكثهم في العذاب فلاجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطن بجميع
متفرقاتهم والوصول الى حاصل حسابهم واما اخذ الكتب فقد علمنا ان كتب النفوس وصحائف القلوب بعضها علوية وبعضها
يمنية وبعضها شمالية فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا لانه المؤمن السعيد
الذي قلبه منور بنور الايمان مطهر من خبث الباطن ودخل السريرة ولا حساب له مع احد من الخلق ولا شاغل لذمته عن التوجه
الى عالم القدس ولذلك قال واما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه فهو في عيشة
راضية في جنة عالية لانه كان عارفا بالاخرة وبالحشر والجزاء عالما بانه يلاقي حسابه وكتابه اذ الظن هنا بمعنى الجزم واليقين
واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه وذلك لكثرة اشتغاله بالدنيا ولذاتها
وتلهيه عن الاخرة وسرورها وخيراتها واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا اما دعوة الثبور فلتعلق
نفسه بالامور الهالكة الفانية واما صلي السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسودة الباطلة القابلة
للنسخ والتبديل والتغيير اللائقة للاحراق بنار السعير **اقول** اما طول مدة الحساب ومكثهم في العذاب قدر خمسين الف سنة
فقد ذكرنا بعض الوجوه كالمتقدمة هذه والمص قال ان ذلك ليس بطول المدة في نفس الامر وانما كان الطول على اهل المحشر لاجل قصور
ذواتهم عن سرعة التفطن بجميع متفرقات اعمالهم واحوالهم وذواتهم وبالوصول الى حاصل حسابهم لما هم فيه من الشدة ويحتمل
ان يكون المراد بالواحدة في قوله وما امرنا الا واحدة الواحدة الدهرية والسرمدية فانه تع انما قال كن فيكون فكان كل شئ
بها مما كان ومما يكون الى يوم القيمة وبعد القيمة بلا نهاية فهذه الكلمة الواحدة مع وحدتها ممتدة بلا اول لها في الامكان
والاخر كما علي انا قد اشرنا فيما سبق ان يوم القيمة في قوس الصعود مقابل ليوم التكليف الاول في عالم الذر في القوس النزولي
وهو ايضا خمسون الف سنة ويوم القيمة يوم جزاء ذلك التكليف وهو خمسون الف سنة فكما ان يوم التكليف بكلمة واحدة
وهي الست بربكم قالوا بلى مع انه اخذهم من اصلاب ابائهم كما في الدنيا بالتناكح ومن بطون امهاتهم بالتوالد على التدريج و
كل من حضر كلف وتكليف ممتد بالكلمة الممتدة مثل نور الشمس لما طلعت استنار بها الجدار والموضع الذي ليس فيه جدار
لم تستره فاذا بني فيه جدار استنار فكذلك الست بربكم بصوت واحد كل من وجد وارشد خوطب به الى انقضاء التكليف بخطاب
واحد بكلمة واحدة كذلك النشأة الاخرى واهل المحشر لا يخفى عليهم هذا المعنى الا انهم في شغل عن ذلك الا من كان مكلفا به
بترك هم في الدنيا الا بدان يتفطن في ذلك لانه مسئول عنه ولو تركه لم لانه مسئول عن التفطن ان غفل عنه لانه مكلف به اذ بعض
الاشخاص مكلف بالعلم كما دل عليه قوله ع في قوله تع قل فلله الحجة البالغة ما معناه انه تع يقول للعبد يوم القيمة الم امرك الم
انهك فان قال لم اعلم قال تع ولم لم تعلم وقد جاءك الذكر وان قال علمت قال لم لا تعمل فمن غفل عن التفطن ولم يدرك حقايق
الاشياء وجد كل حين تعرض عليه اعمال من اعماله في وقتها ومكانها فتعرض الاعمال في اوقاتها المتعددة المتعاقبة ولكنها المتجددة
المصاحبة فالغافل يرى الطول في التجدد والتعاقب والتعدد بالنسبة الى تنقل نظره اليها كما اذا نظرنا الى ورقة الشجرة واحدة بعد
واحدة في جهة بدء ظهورها من الغصن الى نهاية تكونها فان مدة استقصائها واحدة بعد واحدة تطول عليك بخلاف
ما لو نظرت الى مجموع الورق من حيث تكونه من الشجرة فانه بمادة واحدة وبسبب واحد وانما تعدد وتعاقب من جهة اركان
قوابلها كما قررناه سابقا مكررا وقوله واما اخذ الكتب الخ تفسير منه لاخذ الكتب وهذا لا يصح الا اذا اريد بقوله واما اخذ
الكتب الكتب المأخوذة واما اذا اراد اخذها فهو ما ذكرنا سابقا من ان اخذ الكتب في الظ عبارة عن ان الكتب الطيبة بالاعمال
الصالحة تاتي اصحابها من بين ايديهم فياخذونها بايمانهم والكتب الخبيثة بالاعمال الخبيثة تاتي اصحابها من وراء ظهورهم
فتضربهم وتخرق ظهورهم وتخرج من صدورهم وياخذونها بشمائلهم واما اخذها الحقيقي الذي ظاهره ما ذكرنا من اخذ

# فی بیان طول مدة الحساب

المعروف فهو ما اشرنا اليه سابقا من كون الكتب عبارة عن نسخ امثال العاملين بما هم عاملون له فی غيوب مكنها وازمنتها
المعبر عن تلك الغيوب بالالواح الجزئية من اللوح الكلی الذی هو اللوح المحفوظ واخذها عبارة عن لبس تلك الامثال وخروجهم
بتلك الملابس بين الخلائق متلبسين باعمالهم ای عاملين بها فمن لبس مثاله المصلی للنافلة خرج من الناس يصلی تلك النافلة فی
المكان الذی صلاها فيه فی الدنيا فی الوقت الذی صلاها فيه لان الله سبحانه يحشر تلك البقعة وذلك الوقت وكذا جميع اعمال الخير والاعمال
الشر الا العمل الخبيث الذی تاب عنه فی الدنيا توبة نصوحا واصلح بعد ذلك عمله بينه وبين الله فان الله عز وجل بفضله يمحوه من
المكان والزمان وينسی الملائكة الحافظين والا فكل صغير وكبير مستطر فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره وقوله وقد علمت ان كتب النفوس وصحائف القلوب بعضها علوية وبعضها يمينية وبعضها شمالية ظاهره ان الكتب النفسانية
والعقلانية قسم ثالث وذلك بناء منه ان الكتب اليمينية والشمالية امور حسية لانها نسخ الاعمال الحسية وتوخذ باليد اليمنی
واليسری وهما جسديتان بخلاف الكتب التی هی نسخ العلوم والاعتقادات فانها من نوع الملكوت والجبروت فهی قسم ثالث وهذا لا
يصح اما اولا فلان الكتاب المجيد والسنة النبوية مصرحان بحصر الكتب فی اليمينية والشمالية وليس ذلك منه من عدم علم ولا من غفلة
واما ثانيا فلان ذلك كما ذكرناه سابقا من ان الاجساد اذا تخلصت من الاعراض الدنيوية والبرزخية ادركت بذاتها الجبروت والملكوت
لانها من نوعه وان كانت جامدة لكونها اسفلها واسفل الشیء من نوعه وان كان الشیء الاعلی اكمل فی مدركه من الاسفل الا ان
الشیء الواحد لا يختلف مداركه اختلافا كثيرا وايضا يكون ملكوتها وجبروتها بيدها كان للاجساد والجسمانيات بذاتها فتكون كتب النفوس
وصحائف القلوب داخلة فی اليمينية او الشمالية فاما من اوتی كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا بان يبدل سيئاتهم حسنات الله
لان سيئاتهم ليست ذاتية بل هی اثار اللطخ الذی لحقهم من مجاورة طينة المنافقين فاذا رجع كل شیء الی اصله رجعت تلك المعاصی
الی المنافقين وما عمل المنافقون من حسنات فليست ذاتية بل هی اثار اللطخ الذی لحقهم من مجاورة طينة المؤمنين ومثاله اذا اخذت
قطعة من الصبر الاسقطری ووضعتها فی شیء من الخل الثقيف فاذا ذقت الصبر وجدت فی مرارته حموضة وان ذقت الخل وجدت
فی حموضته مرارة فهل تنسب حموضة الصبر الی الصبر ام الی الخل وهل تنسب مرارة الخل الی الخل ام الی الصبر بل تقطع بان حموضة الصبر
من الخل ومرارة الخل من الصبر فاذا عاد كل شیء الی اصله بحكم العدل الحق عادت الحموضة كلها الی الخل والمرارة كلها الی الصبر وما
ربك بظلام للعبيد وعلی هذا فوجه احاديث الطينة ولا تقابلها بالانكار مع كثرتها وصحة اكثرها من علم ولله الحمد الا اليسير وجوه كثيرة
كالشفاعة والعفو والفضل وبرائة المحبة والولاية والعفو عما نقصت العقوبة عليه عن حقه وامثال ذلك كثير مما يطول الكلام
ببيانه بل يذكره وينقلب الی اهله مسرورا والمراد من اهله اخوانه فی الدين من اقاربه البدنيين والروحانيين الذين اتبعوه او اتبعهم
وذلك لقوله تعالی قال نوح ای فی سؤاله فی شان ابنه كنعان رب ان ابنی من اهلی وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح
انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح وقال تعالی فی تعليم ابراهيم ع فمن تبعنی فانه منی لان الانساب والاسباب كلها تنقطع الا ما كان
لله سبحانه فينقلب اليهم مسرورا بما هو قادم عليه مما بشره واعده لانه المؤمن السعيد الذی قلبه منور بنور الايمان لانه كتب فی
قلبه الايمان وايده بروح منه وهو نور الحيوة فی قوله او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشی به فی الناس فكان قلبه مطهرا
من الاخباث الباطنة كالشرك الظاهر والباطن والاعتقادات السيئة والظنون السوء ومن كدورات الغفلات وذحل
السريرة بالذال المعجمة والدال المهملة بمعنی الحقد بكسر الحاء بان لا يكون فی قلبه غل للذين امنوا بل هو صافی السريرة حسن السيرة مع
الله تعالی بالاخلاص وذكره علی كل حال وبالرضی بقضائه وبعطائه وبالصبر علی بلائه ومع النفس بالا يمكنها من شهواتها ولم يهملها
بل قيدها بقيود الشريعة وراضها بالطاعات حتی اطمأنت بمتابعة العقل فی جميع مطالبه ومع الناس بان لا يكون له حسد مع احد
من الخلق ولا تعلق عليه لاحد منهم ولا له فيكون شاغلا له عن التوجه الی عالم القدس بالعمل الصادر عن العلم والقيام فی دوام الذكر
وكثرة الفكر فی خلق الله وفی الموت والجنة والنار فان تفكر ساعة خير من عبادة سنة وادامة النظر والاعتبار فی ايات الله التی
اری عباده اياها فی الافاق وفی انفسهم والتدبر لكتاب الله والعمل بما امر الله والانتهاء عما نهی عنه وادامة التقرب الی الله عز
وجل بالنوافل والتخلق باخلاق الروحانيين والتادب باداب الله سبحانه ولاجل كون ما عمله وصنعه فی دار الدنيا عن علم ووحی ومعرفة
يقينية قال للملائكة او لاولياء الله ع هاؤم اقرؤا كتابيه انی ظننت انی ملاق حسابيه فهو باعماله التی تفضل الله عليه بقبولها

# فى بيان طول مدة الحساب

فى عيشة راضية اى مرضية ففاعل بمعنى مفعول مثل لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم على احد الوجوه فى جنة عالية وقد تقدم ذكر الجنان واسمائها وترتيبها وقوله اذ الظن ههنا بمعنى الجزم واليقين معلوم ولا بيان نكتة فيه وبيان النكتة فى قوله تع انى ظننت انى ملاق حسابيه مع انه تيقن فينبغى ان يقول انى علمت او تيقنت وانما عدل الى الظن لفائدة هى انه يريد انه على هذا الصالح الذى هو سبب نجاتى اعلم واتيقن ان التوفيق له نعمة من الله على لا اقدر على اداء شكرها وان قبوله منى نعمة اخرى وان وعده تع لى بحسن المجازات نعمة اخرى وانى لا استحق شيئا من ذلك ولا غيره الا برحمة منه وفضل ابتدائى ومع هذا كله اذا شاء ان يعذبنى فهو غير ظالم لى وانا مستحق لاعظم من ذلك ولكن تصديقا لوعده فى كتابه انه لا يضيع عمل عامل وحسن ظن به وعظم رجائى كرمه ظننت املى ورجائى النجاة وذلك كما قال زين العابدين ع فى السجود بعد الثمان من صلوة الليل قال الهى وعزتك وجلالك لو اننى منذ بدعت فطرتى من اول الدهر عبدتك دوام خلود ربوبيتك بكل شعرة فى كل طرفة عين سرمد الابد بحمد الخلائق وشكرهم اجمعين لكنت مقصرا فى بلوغ اداء شكر اخفى نعمة من نعمك على ولو اننى يا الهى كربت معادن حديد الدنيا بانيابى وحرثت ارضها باشفار عينى وبكيت من خشيتك مثل بحور السموات والارض دما وصديدا لكان ذلك قليلا فى كثير ما يجب من حقك على ولو انك يا الهى بعد ذلك عذبتنى بعذاب الخلائق اجمعين وعظمت للنار خلقى وجسمى فاملئت جهنم وطبقاتها منى لا يكون فى النار معذب ولا لجهنم حطب سواى لكان ذلك بعد ذلك على قليلا فى كثير ما استوجب من عقوبتك الخ فتامل فى كلامه ع هذا الذى لا يتحمله غيرهم الا من شاء او مثله ما روى عن الصادق ع ما معناه ان النبى الياس ع سجد وبكى فاوحى الله تع اليه ان ارفع راسك فانى لا اعذبك فقال يا رب ان قلت لا اعذبك ثم عذبتنى الست عبدك الخ رواه فى الكافى والان لا يحضرنى لفظه فتامل يرحمك الله فى كلام المقربين مثل هذا وامثاله ومن فهم ما ذكرنا وما اشاروا ع اليه عرف ان الانسب ان يقول انى ظننت انى ملاق حسابيه وكقوله تع الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون فكيف يعلمون انهم ملاقوا ربهم والله سبحانه يقول كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فالظن فى الظاهر بمعنى الجزم وفى نفس الامر على ظاهره يستحقوا من الله عز وجل المدح بقوله والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون وكم من سر فى الالفاظ فى القران المراد منها غير ظاهرها ولكن اذا اقتضى المقام ذكر شئ منها ذكرته بنحو ما يفهمه الخواص وربما لا اذكره بما يفهمه الخصيص الا قليلا على جهة الاشارة لان هذا الزمان زمان دولة الباطل عجل الله فرج من يملاءها قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فى اكون ان شاء الله رثيت بها الحسين ع اهبنا ابن زين الدين احمد لسيفى وذلك امر فى احاديثكم ستر وقوله فى قوله تع واما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت كتابيه فقد مضى ما بينه والاية نزلت فى الرابع ولم ادر ما حسابيه بل كنت ترابا او لم اخلق ويا ليت ما جرى على من شدات الموت وسؤال القبر وعذاب البرزخ كانت قاضية فى العقوبة والمجازاة عن هذه الاهوال وشدات الحساب والعذاب فى الجحيم وانما كان ذلك منه وجرى عليه ليس لكثرة اشتغاله بالدنيا ولذاتها وتلهيه عن الاخرة وسرمدها وخيراتها بل لعدم ايمانه بالاخرة حتى ان من نزلت هذه الاية فى حقه لما حضرته الوفاة قالت له زوجته انى لا اتزوج بعدك وهى تريد حتى تكون زوجتى فى الاخرة فان شاء يقول اذا مت يا ام الحميرى فانكحى فليس لنا بعد الممات تلاقيا وان كنت قد حدثت عن مبعث لنا احاديث طسوم تترك القلب واهيا ومثله قال ابوه وقد دخل على الثالث فى اول خلافته فى المسجد فقال يا ابن اخى علينا عين قال لا قال تداولوا فيها يا بنى امية الخلافة فو الذى نفس ابى سفيان بيده ما من جنة ولا نار فاذا كان لا يؤمن بالاخرة ولا يخافها لم يعمل بها فكان جميع اعماله للدنيا على مقتضى شهوة نفسه وهو بها فاقتضى العدل الذى جرت عليه الخليقة اعطاء كل ذى حق حقه على حسب القوابل فاعمال الاخرة بالعقل الذى هو الجانب الايمن باخذها العامل لها بشماله ومن وراء ظهره كما ذكرنا سابقا والدنيا ممر والاخرة مقر والمقر اطول من الممر وادوم فاذا كان الاخرة جاء من لم يعمل لها شيئا الا انها عنده عدم وليس عنده شئ من الزاد للدار مقر الذى لا نهاية له فى الدائم فاستحب العمى على الهدى والهلاك على النجاة مع قدرته على ما ينجيه وتمكنه منه فلذا قال يا ليتنى لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه يا ليتها كانت القاضية الايات وقوله واما من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا وقد تقدم لنا عليه ان كلامه محتمل ان الاقسام فى اخذ الكتاب ثلاثة من اوتى كتابه بيمينه ومن اوتى كتابه بشماله ومن كتابه من وراء ظهره وقد تقدم

مما عند المرء من لوازم اعماله وسيئاتها كما من العذاب الاليم اللازم الذى لا ينقطع كما ان فيه دخل الخلق والنعيم ع

# فی بیان حال المنافق والکافر

رده لو اراد ان من اوتی کتابه بشماله لا غیر بان یؤتی کتابه من امامه او مطلقا فیاخذه بشماله وقسم یاتیه من ظهره بضربة یخرق ظهره وصدره فیاخذه بشماله لکان محتملا الا انی لم اقف صریحا او احتمالا او اجماعا ما یدل علیه واما ذکره من توجهه تمام فیما بعد فتخریج صوفی لا یدل علیه کتاب ولا سنة ثم ان من اوتی کتابه بشماله لم یقدر علی ان یاخذه بیمینه لان یمینه مغلولة الی عنقه حیث لم یطلق جهتها فی دار الدنیا بالعمل الصالح وقوله واما من اوتی کتابه وراء ظهره فسوف یدعو ثبورا ویصلی سعیرا اما دعوة الثبور فلتعلق نفسه بالامور الهالکة الفانیة فیعنی به ان اعتماده فی دار الدنیا کان علی شهوات نفسه واتباع هواها وحظ ذلک وامثاله من التحقق والبقاء مدة تمتعه بها فاذا کان توهم انه احسن الصنع وهو کطالب الری من السراب حائر یوم القیمة ولم یجده شیئا وذلک وقت انقطاع التدارک والتلافی ولم یبق الا الندم والحسرة وعاد اثبورا واهلاکاه واخسرناه وقوله واما صلی السعیر فلکون کتاب الفجار المنافقین من جنس الاوراق المسودة الباطلة القابلة للنسخ والتبدیل والتغییر اللایقة للاحتراق بنار السعیر فما ادری ما یفهم من الکتاب وظاهر کلامه انه یرید ان الکتاب شیء من نوع القراطیس ولهذا قال من جنس الاوراق یعنی شیئا یکتب فیه الاعمال کتابة من جنس کتابتنا الکلامنا فتامل فی فهم مدعی الاسرار والاطلاع علی حقائق الاشیاء مع ان الکتاب هو ما یکتب فی القرطاس لا القرطاس کما قال تع ولو انزلنا علیک کتابا فی قرطاس وقال تع فی کتاب مسطور فی رق منشور وکلامه هذا فی الکتاب کلام عوام الناس وفهمهم ومع هذا فهو عنده غیر معلوم لانه قال من جنس الاوراق المسودة ولاجل انه ما یفهم من معنی الکتاب الا ما تفهم العوام قال القابلة للنسخ والتبدیل اخذه عن لفظ قوله تع انا کنا نستنسخ ما کنتم تعملون والقابلة للتبدیل والتغییر للاحتراق ای الکتب مع ان المراد من الایة ان صاحب الکتاب هو المحرق بنار السعیر لا الکتاب فانظر هذا الخبط العظیم من هذا العالم الحکیم الذی یدعی ان نتایج علومه من عند الله من باب الاختصاص لا من باب التعلم **قال** واما الکافر المحض فلا کتاب له وللمنافق بجمیع سلب عنه الایمان ولا تقبل منه صورة الاسلام کما یقبل من العوام والضعفاء ویبقی فی حقه کان لا یؤمن بالله العظیم فیدخل فیه المعطل والمشرک والجاحد لان المنافق فی باطنه واحد من هؤلاء الثلثه اذ لا ینفع له سنه صورة الاسلام الظاهری کما مر واعلم ان هذا الکتاب هنا لشئ غیر کتاب اعمال الفجار لانه کتاب الذین اوتوا الکتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قلیلا وهو الکتاب المنزل علیه لا کتاب الاعمال فانه حین نبذه وراء ظهره ظن ان لن یحور ای جزم کما فی قوله وذلکم ظنکم الذی ظننتم بربکم اردیکم فاذا کان یوم القیمة قیل له ای للمنافق خذ کتابک من وراء ظهرک ای من حیث نبذته فی حیاتک الدنیا کما فی قوله تع قیل ارجعوا وراءکم فالتمسوا نورا **اقول** قوله واما الکافر المحض فلا کتاب له غلط لان الکتاب ان اراد به کتاب الاعمال فان الکافر انسان وقد قال سبحانه وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه یعنی کتابه وان اراد به الکتاب الذی انزله علی رسوله من رسله فلم یهلک الله عز وجل امة من الامم الا بعد ان یاتیهم نذیر وبعد ان نبذوا کتابه وراء ظهورهم فالکافر بکل اعتبار له کتاب والمنافق من اظهر الاسلام وابطن الکفر فمن حیث کونه منکرا فهو کافر ومن حیث کونه مظهرا للاسلام لا تنفعه هذه الصورة من حیث انه معتقد خلاف ما یظهر ولهذا کذبهم الله فیما یظهرون من الاسلام فقال والله یشهد ان المنافقین لکاذبون ولو کان ظاهر الاسلام الذی تلفظ به فیه شیء من النفع الاخروی وان قل لما کذبهم عز وجل والمنافق ایضا یبقی فی حقه ای یصدق انه کان لا یؤمن بالله العظیم بل انما نزلت هذه الایة فی منافق رابع فیدخل فی هذه الایة المعطل والمشرک والجاحد والمنافق واحد منهم بل صادق علی کل واحد من الثلثة فانه معطل وجاحد لانکاره المرسل والرسالة ومشرک لجعله الهه هویه وهذا المعنی الذی اشار الیه المص من ان المنافق واحد من هؤلاء صحیح واما انه لیس له کتاب فلیس بصحیح واما ان الکتاب الذی یؤتی من وراء ظهره فهو الکتاب المنزل لا کتاب الاعمال فلیس بصحیح وانما هذا المعنی من تخریج الصوفیة المنهی عن اتباعهم وتصحیح کلامهم وتاویله وقوله واعلم ان هذا الکتاب یعنی به الذی یؤتی من وراء ظهره الخ یرید به بیان هذا المعنی المخرج من قوله تع نبذ فریق من الذین اوتوا الکتاب کتاب الله وراء ظهورهم کانهم لا یعلمون والمص یرید ان الکتاب الذی یؤتی الانسان وراء ظهره هو کتاب الله الذی اوحاه الی نبیه ص لانه لما اعرض عن قبول ما انزل الله تع فیه من اوامره ونواهیه ونبذه وراء ظهره ای وراء خلقه بان جعله نسیا منسیا ولم یعمل بشیء یؤتی له به من المکان الذی رماه فیه لیکون حجة علیه وهذا المعنی وان کان صحیحا فی نفسه الا انه لیس المراد من قوله واما من اوتی کتابه وراء ظهره بل المراد به کتاب الاعمال کما ذکرنا سابقا فی قول کثیر من المفسرین ان المنافق والمشرک یؤتی له بکتاب اعماله فیاتیه من خلفه فیضرب ظهره فیخرقه ویخرق صدره ثم یاخذ بشماله ومعنی کلام المص و



# فى بيان وضع الموازين القسط

الذى ارسله كان غير ما نحن بصدده ويتّقى المنافق خذ كتابك الذى اوحاه الله سبحانه الى رسوله اليك ليهديك به وبكتابه الى صراط مستقيم
فخذ ذلك الكتاب من المكان الذى جعلته خلف ظهرك فيه وفى ذلك الوقت وكان قد حشر الله الامكنة والاوقات لتشهد على
العالمين فيها اولهم كما ذكرنا سابقا على حدّ ما حكى سبحانه من المنافقين حين سلب عنهم انوار الايمان فكانوا يوم القيمة فى ظلمة النفاق
فيقولون للمؤمنين الذين كانوا معهم فى الدنيا ويعرفونهم انظرونا نقتبس من نوركم فيقول لهم المؤمنون او الاولياء او الملائكة ارجعوا
وراءكم حيث قسمت الانوار فالتمسوا نورا ولم يقولوا لهم فالتمسوا انواركم اذ لا نور لهم اصلا بخلاف المؤمنين فلذا قيل نقتبس من نوركم
لانّ تلك الانوار انوار المؤمنين انوار اعتقاداتهم ومعارفهم وايمانهم واعمالهم **قال** واما وضع الموازين فالميزان عبارة عن معيار
صحيح يعرف به قدر الشئ ووزنه سواء كان آلة محسوسة مخصوصة او غيرها وميزان كل موزون من جنسه وان لم يساو ميزان الاخرة
لميزان الدنيا ولا موازين العلوم والاعمال لموازين الاجرام والاثقال كما لا يساوى ميزان الحنطة والشعير والاقط والدبس لميزان الشعر كالعروض وميزان الفكر كالمنطق وميزان الاعراب والبناء كالنحو وميزان مقادير الساعات كالاسطرلاب والارتفاعات والاعمدة كالشاقول
والدوائر والاستدارات كالفرجار كالبركار والاضلاع والاستقامات كالمسطرة والعقل ميزان الكل **اقول** وضع الموازين انزالها
واظهارها لاقامة العدل بين الخلق والمراد بوضع الموازين الموازين الموضوعة ليطابق التفسير المفسّر كما هو عادته فى اغلب عباراته
يستعمل المیزان الذى يستعلم بها الراجح من المرجوح من افراد الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص وتلك الالة تكون من جنس الموزون بها و
الشئ الواحد الموزون بها اذا اريد بوزنه كمال الاحاطة به وجب تعدد موازينه فيوزن فى كم مادته بانها خمسة امنان او عشرة
جوهرها بانها ذهب او فضة او خشب او تراب وفى صفة نفسها بكونها اضافية اولا وبقائها وعدمه وفى رتبتها فى الاكوان من
الملك والملكوت والجبروت وفى وقت تكونها ومدة بقائها وكذلك موازين لوانها كحجرى ياقوت كل منهما احمر وكل مثقال واحد قيمته
عشرة دنانير والاخر قيمته الف دينار وكذلك موازين صورته وهندستها وحدودها ومتمماتها فان موازينها متعددة كموازين المادة
وكذلك موازين هذا الشئ المذكور فى كونه ذاتا او ذات ذات او عرضا او عرض عرض وهكذا كل عمل تجرى فيه هذه الموازين المتعددة
وهو السر فى افراد العامل وجمع موازينه فى قوله فمن ثقلت موازينه ومن خفت موازينه فافهم وذلك قول المص معيار صحيح يعرف به
قدر الشئ ووزنه سواء كان آلة محسوسة مخصوصة او غيرها وميزان كل موزون من جنسه وهو صحيح وقوله وان لم يساو ميزان الاخرة
لميزان الدنيا هذا فى الظ لا باس به واما فى الحقيقة الكونية وفى نفس الامر فهما متساويان ليس بينهما فرق فى الوجود والعدم نعم بينهما
فرق فى الشدة والضعف والظهور والخفاء ويشير الى هذا قوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا
وقوله ولا موازين العلوم والاعمال لموازين الاجرام والاثقال هذا صحيح لتغاير الميزانين فينبغى ان يفصل بين تغاير ميزانى الاخرة
والدنيا وبين تغاير ما ذكر لان التغاير بين ميزانى الدنيا والاخرة صورى والا فهما شئ واحد لا تغاير بينهما والى هذا اشار عم
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا اذ لو تغاير الميزان لما كان حساب الدنيا كافيا عن حساب الاخرة وباقى كلامه فى اختلاف صور الموازين
باختلاف الموزونات ظ كموازين العلوم بالقواعد والضوابط وموازين الاعمال الاتيان بها على طبق حدود الله من اوامره و
الاجرام نواهيه وموازين الاجسام الفلكية بالابعاد المقدارية والموازاة والخطوط المستقيمة وما اشبه ذلك وموازين الاثقال بالمعايير
الصحيحة لمحض الاثقال كما فى وزن الحنطة والشعير او لتعديل الطبايع كما قلنا ان الحاجة الى الماء اكثر من الحاجة الى الطعام فاذا
اريد ذلك اخذ من النار جزء ومن الهواء جزء ومن التراب جزء ومن الماء جزءان وميزان الشعر بضبط الحركات كما هو مذكور فى علم
العروض وفى دوائر البحور كالطويل والبسيط والكامل وما اشبهها وميزان النحو بمعرفة العامل وما يقتضيه من الاعراب وميزان
الفكر والنظر فى المعانى والمفاهيم بما قرر فى علم المنطق وميزان الساعات والارتفاعات بالالة المعروفة كالاسطرلاب والربع
المجيب والكرة وميزان الاعمدة فى تقويمها واعوجاجها كالشاغول المستعمل لتعديل الارض واجراء الانهار وميزان الدوائر والاستدارات
كالبركار المعروف بالفرجار وميزان الاضلاع والاستقامات فى الخطوط والاعوجاجات كالمسطرة والبصر ومسقط الحجر وما
اشبه ذلك والعقل هو ميزان الموازين اذ لا يعرف صحيحها من سقيمها ومعوجها من مستقيمها الا بالعقل لانه فى كل شئ نور الهداية
وباب الدراية **قال** وبالجملة ميزان الاخرة نوع اخر من الموازين فيوزن به الكتب والصحائف ويجعل فيه ومما ورد فى هذا الباب
عن ائمتنا ما رواه عن محمد بن على ابن بابويه انه سئل هشام ابن سالم من قول الله عز وجل ونضع الموازين القسط ليوم القيمة



# فى بيان وضع الموازين القسط

قال هم الانبيآء والاوصيآء واعلم ان كل عمل بدنى او قلبى وكل ذكر او نية يوضع فى الميزان ويدخل فيه ويقابله شئ الا كلمة التوحيد
من قول لا اله الا الله مخلصا لان كل عمل له مقابل فى هذا العالم عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان فى صدر
احد لان اليقين الدائم لا يجامع مع نقيضه فى قلب واحد ولا يتعاقبان على موضوع كما اومانا اليه من ان النفس المؤمن الموحد يحسب الجوهر
والذات تخالف نفس الكافر ومخالفة النوعية فضلا عن الشخصية فليست الكلمة ما يقابلها فى كفة الاخرى من قول او عمل او نية فضلا
عن ان يرجح عليها كما يدل عليه حديث صاحب السجلات ولهذا روى عن ابى عبد الله ع انه قال كما لا ينفع مع الكفر شئ لا يضر مع الايمان
شئ وروى ابو الصامت عنه ع ان الله يغفر للمؤمن وان جاء بمثل ذا او ما بيده قال قلت وان جاء بمثل تلك الهيئات فقال اى والله وان
جاء بمثل تلك الهيئات اى والله مرتين وفى رواية عن النبى ص وان زنى وان سرق واعلم ان اعمال الجوارح خيرها وشرها كلها مما يدخل
فى الموازين واما الاعمال الباطنة فلا يدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه العدل وهو ميزان الحكمى المعنوى فالمحسوس يوزن بالمحسوس و
المعنى بالمعنى فلذا لا يوزن الاعمال من حيث ما هى مكتوبة واخر ما وضع فى هذا الميزان قول الانسان الحمد لله وبه يملاء الميزان والية الاشارة
فيما قال ص الحمد لله يملاء الميزان ومن اللطائف الكشفية ان كفة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان **اقول** قوله ميزان
الاخرة نوع اخر من الموازين وقد ذكرنا قبل هذا ان موازين الدنيا وموازين الاخرة شئ واحد لا اختلاف فيه الا فى الشدة والضعف
والظهور والخفاء والصغر والكبر لان الميزان المحسوس فى الدنيا عين المحسوس فى الاخرة والمعنوى عين المعنوى فلا فرق بينهما فى النشأتين
وتعددها فى الدارين انما هو الاختلاف فى الموزونات وتعددها كما ترى ذلك فى الدنيا وانما قال فتوزن به الكتب والصحائف لان الاعمال
عنده اعراض فلا توزن بنفسها بل تكتب فى صحائف وتوزن تلك الصحائف وانت خبير بان وزن صحائف الاعمال لا يستعلم منه
وزن الاعمال على مراده الا مجازفة لا يليق بالعدل المستقيم الا انه لما لم يقل بتجسم الاعمال بانفسها كما قال بعضهم او توزن هى بلحاظ
الامر او النهى مطابقة او مخالفة كما هو مختارنا وقد ثبت وزن الاعمال ووضعها فى كفتى الميزان لم يجد له ابدا من القول بان وزنها
فى صحائفها ومنشأ الاختلاف فى الايات الدالة على ان الثواب والعقاب هى الاعمال مثل وما تجزون الا ما كنتم تعملون وان ليس للانسان
الا ما سعى ومثل ان هذا ما كنتم به تمترون وعلى ان الاعمال سبب الثواب والعقاب مثل كلوا واشربوا هنيئا بما كنتم تعملون وبما
اسلفتم فى الايام الخالية وكذا اختلاف ظاهر الروايات وايضا اختلاف ظاهرها فى ميزان الاعمال وانه هل هو ذو كفتين ام
لا وانما هو ولاية امير المؤمنين ع والانبياء والرسل والحجج ع وذكر ذلك كله وتفصيله مما يطول به الكلام بل لا يقتضيه
المقام الا انه لا بد من التلويح الى ذلك بذكر كلمات من باب دليل الحكمة يعرف بها الحق من كان له قلب او القى السمع وهو
شهيد وذلك انه قد ورد ان الاعمال صور الثواب والعقاب فتتفاوت صورة صلوة ركعتين من زيد ومن عمرو تفاوتا
ابعد مما بين الارض والسماء وان كانت المادة واحدة كما تتفاوت صورة السرير من الخشب الواحد من نجارين بحيث يكون
قيمة احدهما خمسة والاخر خمسين ولو كانت ما قيمته خمسة من الخشب وما قيمته خمسين من الحديد او النحاس لكان تفاوت القيمة
منسوبا الى المادة فلا يصدق قوله ليبلوهم ايهم احسن عملا اذ معنى احسنية العمل ليس الا من جهة الصورة التى هى عمل المكلف مع وحدة المادة
فاذا كانت المادة واحدة وعمل المكلفون فيها صح ابتلاؤهم بالاحسنية فى اعمالهم ولم يوجه اليهم الامر والنهى الحاملان للمادة التى يكون فاذا
عمل المكلف صورة لها وهذه المادة التى وردت بها الاوامر والنواهى هى المعانى التى دلت عليها الفاظ الاوامر والنواهى او
ما يقوم مقامها فالاعمال الموافقة لتلك الاوامر والنواهى فى انطباقها على المعانى المشار اليها هى صور الثواب والاعمال المخالفة
لتلك الاوامر والنواهى لعدم انطباقها عليها المعانى التى دلت عليها الفاظ الاوامر والنواهى وما يقوم مقامها هى صور العقاب
والمواد هى تلك المعانى فالثواب خلقه الله تع من مادة هى تلك المعانى ومن صورة هى عمل المكلف بموافقة الامر والعقاب خلقه
الله تع من مادة هى مخالفة تلك المعانى ومن صورة هى عمل المكلف بمخالفة الامر فالوزن يومئذ احوال ينقسم بسببها وزن العدد
ووزن القيمة ووزن المرتبة ووزن الجهة ووزن الوقت ووزن مدة البقاء والابتداء والانتهاء ووزن المكان ووزن الكيف
ووزن الكم فى المقدار وفى ايجاد الثواب والعقاب فوزن عدد معرفة عدد الاعمال الحسنة والسيئة ووزن القيمة بكسر القاف
وسكون اليآء استعلام مقدار ما يستحق العامل بعمله من الحسنات والدرجات او من السيئات والدركات ووزن الرتبة
رتبة العمل من الدرجات او الدركات ووزن الجهة استعلام جهة العمل من العامل مثل ما يستحق بفعل الطاعة جنة عن يمينه و

بترك

## فی بیان وضع الموازین القسط

بترك المعصية جنته عن يساره ووزن الوقت استعلام وقت جزاء العمل هل هو الدنيا ام البرزخ ام الاخرة ووزن مدة بقاء
العمل يعني بقاء اجزائه هو استعلامه هل هو يوم مثلا ام سنة ام الف سنة ام هو دائم ومدة وزن ابتداء اجزاء العمل هل هو
اول التكليف ام اول البرزخ ام اول القيمة ام غير ذلك ومدة انتهائه هل هو في الدنيا ام في البرزخ ام غير منتهاه ووزن المكان
استعلام مكان جزاء العمل هل هو في العامل كبياض وجهه او اسوداده ام في قلبه كنور الايمان ونور العلم ام ظلمة الكفر وظلمة
الجهل ام في داره في الارض والدنيا ام في الاخرة في الجنة والنار ووزن الكيف استعلام نورية العمل ونورية اجزائه او ظلمتهما
في اي رتبة من مراتب اجزاء النور والظلمة ووزن الكم في المقدار استعلام مقدار العمل في الكم والحجم الصوري والمادي في غيبه و
شهادته ووزن الكم في المقدار الركني في الايجاد استعلام مقدار العمل بالنسبة الى المعنى الذي منه ومنه العمل يركب الثواب او العقاب
لان العمل فصل وصورة للحصة المعنوية التي وعد بها امر الشرع ونهيه التي هي مادة الثواب والعقاب كما ذكرنا سابقا فان كل شيء
مركب من مادة وصورة وفي كل مرتبة من مراتب الترتيب الاربع يؤخذ جزء من الصورة اعني الفصل والهيئة وجزءان من المادة اعني الحصة
النوعية التي اخذت من الجنس كالحصة الماخوذة من الحيوان للانسان وكالحصة الماخوذة من الانسان لزيد فانها جزءان والفصل
الماخوذ للانسان اعني الناطق جزء وحصة الفصل الماخوذ من الناطق لزيد فانها جزء وذلك هو ما اشرنا اليه من ان المعنى الذي
اتى به الامر والنهي الشرعيان للتكليف الذي هو مادة الثواب مع الموافقة ومادة العقاب مع المخالفة يؤخذ منه جزءان كحصة الحيوان
في خلق الانسان وان عمل المكلف في الموافقة والمخالفة يؤخذ منه جزء في خلق الثواب والعقاب مع المخالفة يؤخذ منه لانه
هو الصورة ويؤخذ جزءان من المعنى الذي دل عليه لفظ الامر والنهي لانه هو المادة والموزون الذي يوضع في الميزان في كفتيه
هي الاعمال التي يعملها المكلفون مطابقة للامر او مخالفة وهي الحسنات والسيئات لان الاعمال حال تعلقها بموادها المعنوية
التي اتت بها الفاظ الاوامر والنواهي هي يكون حسنات وسيئات وتوزن الحسنات والسيئات بتلك الموازين المتعددة التي
اشرنا الى انواعها وبها تعرف جهات العمل الواحد فالاعمال انفسها هي الموزونة لا صحائفها ولا في صحائفها لان صحائف الاعمال
هي غيب ما كتبها وغيب وقائعها التي تكتب الحفظة الكرام اعمال العاملين فيها ومن ذلك الرق والقرطاس قطعة من كفن العامل
يكتب اعماله فيها باملاء رومان فتان القبور عند اول دخوله في القبر قبل مجيء منكر ونكير اليه كما اشرنا اليه سابقا فان قلت يلزم
على هذا ايضا ان الوزن المجازفة لا تحقيقا لان الاعمال على ظاهر قولك انما توزن مع المعاني قلت لا تلزم المجازفة لانا نريد انها
هي الموزونة لا المعاني فلا يحصل اشتباه على المكلفين لانها ثلث المجموع والمعاني ثلثان هذا على فرض ان الوزن بعد التركيب واما
اذا كان قبل التركيب فلا اشكال ولا يقال انها اعراض لا قيام لها بدون معروضاتها لان الاعراض تستقل في العلم بدون معروضاتها
اذا لم يلحظ فيها كونها عارضة فتستقل في الميزان وتتقوم به كما تستقل حمرة الثوب في الخيال اذا تخيلتها فان الاعمال قائمة في
كتاب الابرار عليين وكتاب الفجار سجين اعني صحائفها كما اشرنا قبل ذلك بمثل العاملين بضم الميم والثاء بمعنى ان قيامها
بمثل العاملين في تلك الصحائف التي هي غيب مكان ايقاعها ووقته به تتحقق وفيه توزن وهو غير قيامها بتلك المعاني
التي هو مواد الثواب والعقاب فافهم واعلم ان كل نوع من انواع الموازين له كفتان بحسبه يسميان باسم الكفتين المعلومتين عند العوام
وهما كفتان حقيقة في ذلك الميزان لان المراد من الكفتين شيء يحيط بالموزون من الجهات الخمس فالكفتان في ميزان مثل الحنطة كما هي
لان الكفة محيطة بالحنطة والجهات الخمس واما جهة العلو في الثقيل والسفل في الخفيف فغير مقيدة اذ المقصود والفائدة رفع الثقيل
بالاثقل ووضع الخفيف بالاخف ومثل الكفتين المعلومتين مع الكفتين الغير المعلومتين كمثل اليدين المعلومتين في الصنع مع
اليدين بمعنى القدرة وحقيقة الصنع انما هو بيدي القدرة واما الصنع بيدي الجسم فتابع لما هو بيدي القدرة فافهم الاشارة من العبارة
وقوله مما ورد في هذا الباب عن ائمتنا عم ما رواه عن محمد بن علي بن بابويه الى قوله هم الانبياء والاوصياء لما دعوا الى الله سبحانه
اطاع بعض الناس وعصى بعض فطاعتهم كفة يوزن فيها المؤمنون ومعصيتهم كفة يوزن فيها الكافرون ومحبتهم كفة يوزن فيها
المؤمنون وبغضهم كفة يوزن فيها المنافقون وولايتهم كفة يوزن فيها التابعون ومجانبتهم كفة يوزن فيها المخالفون وهكذا
قال والمراد من الكفتين هنا في هذا المقام وغيره واحد وكل شيء بحسبه فان كان من عالم الغيب وزن في كفة من عالم الغيب وما كان
من عالم الشهادة وزن في كفة من عالم الشهادة وقوله واعلم ان كل عمل بدني او قلبي الخ يريد به ان جميع الاعمال البدنية مما



# في بيان وضع الموازين القسط

جرت به الشريعة الغرّاء وكلّ عمل قلبي من سائر الاعتقادات والنيّات وسائر المطالب النفسانية تجري عليه الموازنة ويصحّ
دخوله في الميزان ويوجد له ما يقابله الّا كلمة التوحيد اذ لا شئ من الاعمال الجزئية يصلح لمعادلة كلمة التوحيد ليوزن معها
الّا الشرك فانه يصلح لمعادلة التوحيد الّا انه لا يجتمع معه في قلب لانّ الشرك اذا وجد في قلب المكلّف لم ينصب له ميزان ولا يرفع
له ديوان حيث انّ الشرك يمحق كلّ عمل اذ لا يتحقق مع الوحدة الحقّة فقوله لانّ كلّ عمل له مقابل في هذا العالم عالم التضاد يريد الحقيّة لا
بهٰ انّ العالم الزماني الذي هو عالم التضاد كلّما وجد فيه شئ وجد له ضدّ فيه كبئر قول لا اله الّا الله مخلصا يعني كلمة التوحيد من
عالم التضاد اي عالم الحوادث اذ الحوادث عنده في الزمان ولم يتقدم على الزمان الّا الباري سبحانه عنده كما صرّح به في كتابه الكبير
الاسفار وقد تقدّم ما يلزمه على ذلك فاذا كانت كلمة التوحيد من عالم التضاد حيث كانت فضدّها الشرك فعلى كلامه لا يجتمعان
في قلب واحد ولا يتعاقبان امّا انّهما لا يجتمعان فلمّا قال انّ اليقين الدائم لا يجتمع مع نقيضه في قلب احد وفي هذا انّ التوحيد الذي هو
من عالم التضاد عالم الزمان يجتمع مع ضدّه كما اشار اليه تع وما يؤمن اكثرهم بالله الّا وهم مشركون وبقوله تع فيقول اين شركائكم
الذين كنتم تزعمون ثم لم تكن فتنتهم الّا ان قالوا والله ربّنا ما كنّا مشركين لاعتقادهم انهم موحدون وهم مشركون فلذا كذّبهم فقال
انظر كيف كذبوا على انفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون وقال الصادق ع هيهات فات قوم وماتوا قبل ان يهتدوا وظنوا انّهم
امنوا واشركوا من حيث لا يعلمون فقد اجتمع التوحيد والشرك لكونهما من عالم التضاد وانّما يجتمع المتضادان في هذا العالم من جهة
اختلاف الجهة والحيثية والاعتبار او على التعاقب ولو كان التوحيد اريد به اليقين الدائم امتنع ان يكون من عالم التضاد لانّ
وصف الوحدة الحقية لا ضدّ له اذ من شرط كونه وصفا للوحدة الحقيّة ان لا ضدّ له ولا ندّ ولا يلاحظ فيه الدوام ولا ضدّ فلا يجامعه
ولا ندّ لانّه عنوان المعرفة المعبود سبحانه وايته وذلك هو نفس العارف وفؤاده فمن عرفها فقد عرف ربّه وانّما يعرفها بان يجرّدها من جميع
سبحاتها وامّا انّهما لا يتعاقبان على موضع واحد ففيه ايضا انّهما اذا كان من عالم التضاد لا يكون يقينا دائما بل يتعاقبان كما قال تع انّ
الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا وهم عضل والقارة يعني عضل بن الهون بن خزيمة اخو الريش وهما والقارة كفروا
مرّتين بعد ايمانهم وان كانت المسئلة على خلاف بين المتكلّمين الّا انّ الاية صريحة في وقوع الكفر بعد الايمان وما حكى سبحانه عن
قوم صالحين علموا انّ القلوب قد تزيغ انّهم قالوا ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ظاهر في ذلك بل ربّما لا اشكال في وقوع التعاقب
وصحّته وانّما يمتنع التعاقب في عالم الوحدة والبساطة وهو عالم الثبات لانّ شرط تحقّقه نفي الغير عنه وبذلك يحصل اليقين الدائم المانع من النقص
اجتماعا وتعاقبا وما اومأ اليه المص من انّ نفس المؤمن الموحّد بحسب الجوهر والذات تخالف نفس الكافر الخ مع كونهما معا في عالم التضاد
ومن ثبت فيه التوحيد وتحقق فهو المؤمن ومن ثبت فيه الشرك فهو الكافر والمؤمن من حيث هو مخالف في ذاته للكافر لا يحلّ الشرك في
قلبه والكافر من حيث هو كافر لا يحلّ في قلبه التوحيد انّما يصحّ اذا كان كلّ واحد منهم في عالم البساطة على جهة الانفراد بمعنى كون
كلّ منهما متصفا بصفة قد اعتبر فيه نفي ضدّها امّا المؤمن فقد تحقق في وجدانه شئ ليس كمثله شئ اعني معرفة نفسه لا اثبات شئ
غير شئ بحت فانه مناف للتوحيد فلا يعرف الله به وامّا الكافر فقد تحقق في وجدانه شئ له ضدّ او ندّ او حدّ فانه مناف للتوحيد وامّا
اذا فرض في عالم التضاد فانّهما يجتمعان فيه ويتعاقبان كما اشرنا اليه لانّ رتبة الخلط واللطخ هي محلّ الاجتماع والتعاقب وامّا
تخالف نفس المؤمن والكافر مع كونهما في الاصل من شئ واحد كما تشهد به الايات القرانية مثل قوله تع كان الناس امّة واحدة فبعث
الله النبيين والايات الافاقية كما ترى في المداد فانّ الاسم الشريف والاسم الوضيع من مداد واحد وانّما تخالفا وتمايزا بالقابلية
فمن تخالف القوابل الوجودية والشرعية كما قال الشاعر ارى الاحسان عند الحرّ دينا وعند النذل منقصة وذمّا كقطر الماء في الاصداف
درّ وفي بطن الافاعي صار سمّا لانّ المراد بوجود الاشياء موادها وطيب المادة انّما هو من الصورة وكذا خبثها كما ترى في الباب
والصنم فانّ كلّا منهما عمل من الخشب وخبث مادة الصنم وطيب مادة الباب انّما هو من الصورة التي هي المهية ومراده من كون نفس
المؤمن مخالفة لنفس الكافر حتى في النوع انّ نفس المؤمن خلقت ابتداء من شئ غير ما خلقت منه نفس الكافر بل اصل مادة نفس المؤمن
من نور واصل مادة نفس الكافر من ظلمة ولا ريب انّ التوحيد نور فلا يقع في الظلمة والشرك ظلمة فلا يقع في النور ولذا علّل عدم
اجتماع التوحيد والشرك في قلب واحد لتضادهما وان كانا في عالم التضاد ولا لتعاقبهما لتضاد اصلي النفسين والقلبين وليس كما توهّمه
بل اصل نفسي المؤمن والكافر شئ واحد كما اشرنا اليه وبقول المؤمن خلق ذلك الاصل الذي خلق منه من نور اي غمس في نور الاحاد



# في بيان وضع الموازين القسطة

والرحمة وهو نور الايمان المكتوب في القلب وبانكار الكافر خلق ذلك الاصل الذي خلق منه من ظلمة اي غمس في ظلمة الانكار
والغضب وهو الطبع على قلوبهم بكفرهم فاصل المؤمن نور باجابته لامن ذلك الاصل نور نفسه واصل الكافر ظلمة بانكاره لامن
اصله فبعد استقرار الاجابة والانكار يكون صاحب تلك الاستقرار من عالم البساطة لامن عالم التضاد فلا يجتمع فيه التوحيد
والشرك ولا يتعاقبان وقبل الاستقرار قد يجتمعان مع اختلاف الحيثيات والاعتبارات مثل ان يشرك مع ظنه انه موحد
وقد يتعاقبان لصلوح المحل للمتنافيين على التعاقب والاجتماع مع اختلاف الجهات وقوله وليست للكلمة ما يقابلها او
يعادلها في الكفة الاخرى من قول وعمل او نية الى قوله حديث صاحب السجلات هذا انما يتم بعد استقرار الايمان والكفر كما بيناه و
رواه صاحب السجلات غير مناف لما ذكرناه والحديث من طرقهم وقوله ولهذا روي عن ابي عبد الله ع انه قال كما لا ينفع مع الكفر شيء
لا يضر مع الايمان شيء والمراد ان الكفر اذا اتى به المرء يوم القيمة لا ينفعه شيء من الاعمال بان يدخله الجنة وينجيه من النار وان كان
ينفعه بان يدفع به عنه بعض انواع العذاب في البرزخ او يخفف به بعض عذاب النار يوم القيمة بحيث لا يحس بالتخفيف كما لو كان
مستحقا لمائة نوع من العذاب بكفره وكان له عمل صالح لم يجاز به في الدنيا ولا في البرزخ جعل عليه عند اول دخوله النار خمسين نوعا
من العذاب مدة ما يقابل عمله الصالح ثم يجعل عليه مائة نوع من العذاب فلا يحس بالتخفيف الاول وربما يجازى به في الدنيا واذا
اتى المرء يوم القيمة بالايمان الصحيح لا يضره شيء مما عمله من المعاصي بان يمنعه من دخول الجنة وان كان يعاقب عليه في الدنيا او عند
الموت او في البرزخ او يوم القيمة الا انه لا بد وان يدخل الجنة بعد ذلك وكذا قوله روى ابو الصامت عنه ع ايضا ان الله يغفر للمؤمن
وان جاء بمثل ذا واومى بيده قال قلت وان جاء بمثل تلك الهيئات يعني بمثل السموات والارض والجبال فقال ع اي والله وان
جاء بمثل تلك الهيئات اي والله مرتين والمراد بالمؤمن هنا هو المتولي لمحمد واهل بيته الطاهرين ع والمتبرئ من اعدائهم والكافر هو من
انكر ذلك من بعد ما تبين له الهدى واما من انكر ذلك قبل ان يتبين له الهدى وانما انكر ذلك متابعة لغيره من غير بصيرة ولا علم فان
مثل ذلك ممن يجدد له يوم القيمة التكليف وربما يدخل بايمانه ومعرفة الجنة ولا فرق في السيئات بين الكبيرة والصغيرة في كونها
غير مانعة من دخول الجنة لمن لم يبلغ بمعاصيه الشرك ولا بين الحسنات في كونها غير موجبة لدخول الجنة لمن اتى بالشرك ومثله
قوله وفي رواية ما روي عن النبي ص وان زنى وان سرق يعني ان المؤمن يدخل الجنة بولايته لهم ع وان زنى وان سرق ومثله قول
الصادق ع حين سئل عن محب علي ع انه يدخل الجنة وان زنى وان سرق وهذا ان شاء الله تع ظاهر وقوله ع واعلم ان اعمال
الجوارح خيرها وشرها كلها مما يدخل في الموازين الخ يريد ان اعمال الجوارح توزن بذي الكفتين لانها محسوسة فتوزن في الميزان
المحسوس ولانها مقدارية تدرك بالحواس الظاهرة وقوله واما اعمال البواطن فانها معنوية لا توزن بالموازين الصورية وانما
توزن بميزان العدل وهو الميزان الحكمي بان يحكم على هذه بالراجحية وعلى هذه بالمرجوحية ولاجل هذا قال لا توزن بنفسها و
انما توزن بصحائفها وكتبها واقول قد مضى الكلام على هذا المعنى وان اعمال الجوارح واعمال البواطن كلها توزن بميزان ذي كفتين
الا ان ذلك من نوع الموزون كل ميزان فكفتاه بحسبه وان الموزون هو العمل وهو يوزن بنفسه لا في صحائفه وكتبه لكنه بني
معرفة الاعمال على ما يفهم منها العوام وان الصلوة مكتوبة في صحيفتها هكذا صورة صاد لام واو هي الف هاء كما لو كتبنا نحن
زيد يصلي نافلة فانا نكتبها في القرطاس كما ترى والملكان الكاتبان عنده يكتبان الاعمال كلها بهذا النمط وليس كذلك وانما
يكتبان الاعمال بمثلها بضم الميم والثاء الا ترى انك اذا رايت زيدا يصلي يوم الجمعة في المسجد ركعتين فما دمت حيا متى ذكرت
ذلك رايت مثالا يصلي تلك الركعتين في غيب يوم الجمعة وفي المسجد في غيبه فالذي يشاهده خيالك في غيب يوم الجمعة وفي
غيب المسجد يصلي تلك الصلوة وهو مثاله وهو الذي كتبه الملكان من عمله فهو باق في مكانه ووقته الى يوم القيمة حتى يبعث
صاحبه زيد ويلبسه ويحضر يوم الجمعة متصفا به كما قال تع سيجزيهم وصفهم وقال لكم الويل مما تصفون وقوله واخر ما وضع
في هذا الميزان قول الانسان الحمد لله وبه يملأ الميزان الخ هذا الكلام وهو ان اخر ما يوضع من الاعمال الحمد لله وانها تملأ
الميزان ليس الان على خاطري من هذا الشيء بمعنى وروده في رواياتنا بهذا النمط وليس في العقل ما ينافيه ولست نافيا له وانما
الذي ببالي ما في الدعاء الحمد لله الذي ملاء الميزان ومنتهى العلم وهو معنى غير ما ذكره وقوله ومن اللطائف الكشفية ان
كفة ميزان كل احد بقدر عمله لا زيادة ولا نقصان يريد به ان المراد من كفة الميزان انها الذي وزن العمل ووزن كل هو قدر

# قاعدة في الجنة والنار

وزنه وهذا المعنى ظاهر لانه لا يتعلق به من الاختبار ازيد من اختباره وما زاد عن اختباره واستعلامه فهو استعلام لغيره
كما ان استعلام العشرة وعدها لا يصح الاستعلام احد عشر وعدها نعم لو زيد الموزون امتنت الكفة بنسبة الزيادة فكفة
كل عمل بهذا المعنى لا تزيد عليه ولا تنقص وهذا الاعتبار راجع الى خصوص الاعتبار لا الى نفس ما يعتبر به فافهم **قال**
قاعدة في الجنة والنار يجب ان يعلم ان الجنة التى خرج عنها ابونا آدم على نبينا وعليه السلم وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة التى وعد المتقون
لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء مدة عالم الحركات وان كانتا متفقتين فى الحقيقة والرتبة و
الشرف لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية ودار البقاء غير متجددة ولا متبدلة ولا داثرة ولا فانية ولا زائلة وبيان ذلك ان الغايات
كالمبادى متحاذية متقابلة وان الموت الطبعى ابتداء حركة الرجوع الى الله تع كما ان الحيوة الطبيعية ابتداء حركة النزول من عنده فكل درجة
من درجات القوس الصعودية بازاء مقابلتها من درجات القوس النزولية قد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين
من الدائرتين اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية **اقول** ان الناس اختلفوا فى الجنة والنار هل هما موجودتان
فى الدنيا يعنى الان ام ليستا بموجودتين وانما توجدان فى الاخرة ام هما موجودتان بمكانهما خاصة وحايطهما وان الملائكة تضع
يوم ٤ فيهما المنازل والدرجات والدركات بمدد اعمال العاملين فيكون وجودهما فى الدنيا اى قبل القيمة بالتدريج ومنشاء الاختلاف من
اختلاف ظواهر الايات والروايات والحق انهما موجودتان الان بل منهما بدئت الخلائق واليهما تعود اذ كل شئ يعود الى ما منه بدئ
والكتاب والسنة متطابقان ناصان على وجودهما الان والمعروف الدائر بين الناس تعددهما فجنة الدنيا غير جنة الاخرة ونار الدنيا
غير نار الاخرة ولذا صرح المصه بان الجنة التى خرج عنها ابونا ادم وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة التى وعد المتقون ثم علل هذا المعنى بقوله
لان هذه يعنى جنة الاخرة لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء مدة الحركات مع انه قال فى كتاب المبدء و
المعاد فى فصل ان الجنة والنار حق قال فاذا ثبت وتحقق ما ذكرناه اتضح واستبان فساد بعض المذاهب السخيفة والاراء الباطلة فى هذا
الباب وهو راى من زعم ان الجنة والنار لم توجدا ولا توجدان الا بعد بوار العالم وهلاك السموات والارض ولم يعلموا ان هذا
الاعتقاد يبعد صاحبه عن طريق الاخرة ويقلل رغبته فى ثواب اعماله وجزاء احسانه ويقلل رهبته وخوفه عن عقوبة معاصيه و
سيئاته انتهى فان قوله هنا فى الجنة التى وعد المتقون لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء مدة
عالم الحركات انتهى هو بعينه قول من افسد مذهبه ورايه فى كتاب المبدء والمعاد كما سمعت قوله هناك فان قوله هناك صحيح ومراده
كما تقدم اولا ان الجنة وما فيها جواهر عقلية لا تحتمل الدثور ولا البوار ولا التغير ولا التجدد ولا التبدل بخلاف الدنيا وما فيها
وهذه السموات والارض فان ذلك كله جار عليها فلا يكون جنة المتقين الا بعد فنى لك كله فلا يصلح ان تكون فى شئ من ذلك واما
جنة الدنيا فظ كلامه انها كجنة المتقين لاتفاقهما فى الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما دار الحيوة الذاتية ودار البقاء وظاهر كلامه
انهما اثنتان فى الاخرة جنة المقربين وهى لا تكون الا بعد فناء عالم التغير والتبدل والتجدد لما بينهما من كمال التباين وجنة اصحاب
اليمين وهى المدهامتان وهى جنة الدنيا التى خرج عنها ادم وزوجته ع وهى تجامع عالم التغير والتبدل فى حال ولا يخفى ما فى
كلامه من الاضطراب والتنافى فان كونهما متطابقتين فى الحقيقة والرتبة والشرف يقتضى تساويهما وكونهما دار الحيوة الذاتية كذلك
ويلزم من ذلك ان يكونا معا متاخرتين عن عالم التجدد والتبدل ويلزم من ذلك كله عدم وجودهما الان فيكون كلامه منافيا لكلامه و
مقام ٤ مقتضى ظاهر الادلة على راى الاكثر ان لمن خاف ربه جنتان وهما ذواتا افنان وهاتان للمقربين وان من دون تينك جنتان وهما
المدهامتان لاصحاب اليمين وان للمؤمنين الذين محضوا الايمان محضا اذا ماتوا جنة تاوى اليها ارواحهم وان هذه جنة الدنيا وهى
جنة ادم ع وفيها البكرة والعشى والكلام فى النيران مثل الكلام فى الجنان هذا ملخص ما فهموا والذى ثبت عندى مما فهمته من الكتاب
والسنة على سبيل القطع بحيث لا ارتاب فيه ولا مرية عندى يعتريه ان جنة الاخرة خلقت قبل سائر الخلق وان المؤمنين خلقوا
من ٤ منها واليها يعودون وان جنة الدنيا خلقت قبل سائر الخلق بزمان وان المؤمنين منها بعد خلق الاجسام خلقت تنزل من جنة الاخرة
كما خلقت الاجسام من تنزل النفوس والارواح والعقول وان جنة الدنيا هى بعينها بعد التصفية جنة الاخرة كما ان تنزل اجسام
الناس الان بعينها هى اجسام الدنيا وهى بعينها بعد تصفيتها اجسام الاخرة والقران ناطق بذلك لمن كان له قلب قال فى حق الجنة
فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا جنات عدن التى وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده ماتيا لا يسمعون فيها لغوا

## ومنها الجنة والنار

الاسلاما ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقيا فقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا يعني جنة الدنيا لان الاخرة ليس فيها بكرة وعشيا وقوله وتلك الجنة التي نورث من عبادنا يعني جنة الاخرة وهذا صريح في ان جنة الدنيا هي بعينها جنة الاخرة وقال تع في شان النار وحاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة فقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يعني نار الدنيا لان الاخرة ليس فيها غدوا وعشيا وقوله يوم تقوم الساعة يعني بالنار المعروض عليها يوم تقوم الساعة نار الاخرة وقد اتفق القراء على الوقف على تقوم الساعة ويلزم منه اتحاد النار المعروض عليها وهذا اظهر فان جنة الدنيا تنزل جنة الاخرة ونار الدنيا تنزل نار الاخرة كما ان اجسام الدنيا تنزل اجسام الاخرة فتصفى اجسام الدنيا وتكون بعينها اجسام الاخرة كذلك تصفى جنة الدنيا وتكون بعينها جنة الاخرة وتصفى نار الدنيا التي عند مطلع الشمس وتكون بعينها نار الاخرة لان الله سبحانه قد بين لنا اية ذلك بل اية كل شئ في انفسنا فقال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وايضا قال تع ولمن خاف مقام ربه جنتان قال ومن دونهما جنتان والمراد بالدون هنا القبل والقلة والضعف اي ولمن خاف مقام ربه قبل يوم القيمة واقل من جنة الاخرة جنتان فيصير المعنى ومن دون جنتي الاخرة اي من قبلهما ومن دونهما اي من انزل منهما جنتان في الدنيا اذا ماتوا تاوي اليهما ارواحهم وهما الان في المغرب في الاقليم الثامن والفرات والنيل وسيحان وجيحان تجري من الجنتين اللتين في المغرب وهما المدهامتان وفي حديث امير المؤمنين ع ما يدل على انهما في الدنيا وهو قوله في الرجعة وعند ذلك تظهر الجنتان المدهامتان عند مسجد الكوفة وما وراء ذلك بما شاء الله والرجعة من الدنيا وظهورهما في الدنيا دليل على انهما اي المدهامتان من جنان الدنيا وجنة ادم ع هي من جنان الدنيا فيها البكرة والعشي وهي المدهامتان فقد ظهر لمن نظر ان جنة ادم ع التي خرج منها هو وزوجته حواء هي من جنان الدنيا وهي الجنتان المدهامتان وانها موجودة الان وانها هي بعينها جنة الاخرة الا انها تصفى بمعنى انها تطهر من اعراض البرزخية سبعين مرة فتكون هي بعد التطهير جنة الخلد كما ان اجساد لـ المؤمنين تطهر في البرزخ للاخرة في الدنيا للبرزخ فتصفى سبعين مرة في الدنيا فتكون اجسادا للبرزخ لانها تطهر من اعراض الدنيا سبعين مرة فتكون برزخية وتطهر في البرزخ من اعراض البرزخ سبعين مرة فتكون اخروية فما بين الدنيا والاخرة في كل ما في الدنيا من الاحوال من النعيم والعذاب اربعة الاف رتبة وتسعمائة رتبة وما بين البرزخ والاخرة سبعون رتبة فما بين جنة ادم ع التي هي جنة الدنيا وجنة الاخرة سبعون مرتبة وبهذا تبين لك خطاء المص حيث جعل جنة ادم ع وجنة الاخرة متفقين في الحقيقة والرتبة والشرف وعلل ذلك بكونهما جميعا دار الحيوة ودار البقاء ونحن قد نبهناك على ان جنة الدنيا جنة ادم ع لا تبقى الى يوم القيمة بل تفنى عند نفخة الصور وان من جعل المدهامتين هي جنة الاخرة لاصحاب اليمين فقد اخطأ كما هو الاكثر المفسرين لعدم ذلك في السنة الان بل ادنى منها جنان الحظائر التي يسكنها في الاخرة ثلث طوائف لا غير المؤمنين من الجن واولاد الزنا من المؤمنين الى سبعة ابطن ثم يلحق البطن الثامن منهم بجنة المؤمنين والمجانين الذين ليس لهم من ابائهم من هو من اهل الشفاعة ولم يبلغوا الحلم قبل ان يجنوا وهي اي جنان الحظائر سبع جنان كل جنة تسمى باسم اصلها وموصوفها وجنة عدن وهي اعلى الجنان الثمان ليس لها حظيرة فليس في جنان الحظائر ما يسمى بجنة عدن نعم جنان المقربين ومنازلهم اعلى من جنان اصحاب اليمين ومنازلهم وان كان الفريقان في جنة واحدة لانهم يتفاضلون في الدرجات والمراتب كما قال تع انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا والحاصل ان قوله لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية ودار البقاء غير متجددة ولا متبدلة الى اخره غلط لان جنة الدنيا متجددة ومتبدلة وداثرة وفانية وزائلة بزوال عالم البرزخ بمعنى ان المؤمنين ينقلون عنها الى جنان الاخرة وبمعنى عدم وجودها يوم القيمة وانما توجد الجنان التي في باطنها الا انها تصفى كما تصفى الاجساد فان جسدك الان في الدنيا ولا يوجد في البرزخ باعراضه الدنيوية بل يصفى منها فيكون في البرزخ برزخيا لا دنيويا ولا يوجد جسدك البرزخي في الاخرة بل يصفى من الاعراض البرزخية فيكون في الاخرة جسدا اخرويا لا برزخيا فكذلك الجنان الدنيا تصفى يوم القيمة فيكون هي جنان الاخرة لا جنان البرزخ وقوله وبيان ذلك ان الغايات كالمبادي متحاذية متقابلة صحيح لمشابهة مراتب البدؤ للعود والنزول للصعود بعضها لبعض ولتشابه الذبول للنمو والتحلل والتفكك للتاليف والتركيب وبالجملة كل شئ يشابه ضده وعكسه ويقابله فيما ضاده وعاكسه فيه سواء كان جوهرا في جوهريته او معروضية ام عرضا في عرضية ولما كان



# في بيان الجنة والنار

مبدأ كل شيء من العلو نازلا الى غاية قوس نزوله وكان بدء مسيره في صعوده ورجوعه الى جهة مبدئه من غاية قوس نزوله وكان
متشابه للحركة في القوسين متقابل الاحوال وقد اخبر سبحانه عن القوس النزولي بقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم وهذا وان كان مما لا اشكال فيه ولا منكر له الا ان الاشياء تقع في ابتداء الحركة النزولية وفي ابتداء الحركة
الصعودية والمص طول القوس النزولي من طرفيه وقصر القوس الصعودي من طرفه الاعلى فلزمه عكس صدق قوله ان الغايات كالمبادي
متحاذية متقابلة وبيانه ما اشرنا اليه على جهة الاختصار والاقتصار والاجمال ان المص يذهب الى ان الاشياء منحطة عن حقايقها الازلية
التي هي في الذات بنحو اشرف كانحطاط الاظلة والاشعة عن حقايقها كما ذكره في الكتاب فيما تقدم وفي غيره من ساير كتبه وقد
بينا ان الاشياء لا ذكر لها هناك ولا اسم ولا رسم فلما شاء امكانها ذكرها بما هي به ممكنة وليست هي ح اشياء بمعنى التكوين
اي مكونات وان كانت اشياء امكانية فحقيقة بدء نزولها من التكوين بالفعل فهذا اول ذكر وجودها بالقوة ومنه ابتداء القوس
النزولي وهو طرفه الاعلى واخره انحلال الغذاء في الكيلوس واخر القوس النزولي هو الكيلوس وهو طرفه الاسفل واول القوس
الصعودي هو كون صفوة الكيلوس كيموسا ثم نطفة وهي بمنزلة المعدن ثم علقة وهي اول مراتب النبات ثم مضغة ثم عظاما ثم يكسى
لحما وهي اخر مراتب النبات ثم ينشاء خلقا اخر وهو اول مراتب الحيوان وهي الولادة الجسمانية عند تمام الاربعة الاشهر ثم الولادة
الدنيوية وهي خروجه الى الدنيا من الكيموس الى خروجه من الدنيا من مراتب الرجوع الى الله بدعوته حين قال للعقل اقبل فاقبل او
ادبر فادبر على اختلاف الاعتبارين والمص نقص القوس الصعودي من طرفه الابتداء من الكيموس الى الموت والخروج من الدنيا
وزاده في الطرف الاسفل من القوس النزولي وزاد في الطرف الابتدائي من القوس النزولي حتى انزله من الازل وفي الانتهائي
من القوس الصعودي حتى وصله بالازل وقد اخطاء اذ يلزم منه في ابتداء النزولي الولاده والازل تعالى لا يلد اذ لا يخرج منه شيء
ولا اليه شيء وانما ينتهي المخلوق الى مثله كما انه يبتدى من مثله فافهم وذلك هو قوله وان الموت الطبيعي ابتداء حركة الرجوع الى يعود
الله كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول من عنده وقوله فكل درجة من درجات القوس الصعودي الى قوله لا استقامية
يشير به الى تشابه القوسين وتحاذيهما وهو كك وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم بان القوس الصعودي لو كانت حركة سيره استقامية
لكان الانسان يرجع من هذه الدنيا الى اللحم ثم الى العظام ثم يكون مضغة ثم علقة ثم نطفة ثم كيموسا ثم كيلوسا ثم طعاما ثم
نباتا ثم ماء وترابا وترجع الى نفسه الى الفلك وما فيهما من النفس الى اللوح ومنه الى المدد العقلي ومنه الى الاشراق النوراني والهبا
الارادية ثم الى الامكان ويلزم من هذا الرجوع فناء الاشياء وهو خلاف ما خلقت له لانها انما خلقت للبقاء نعم يكون القوسان
متقابلين متحاذيين وتمام الصوغ الاول في القوس النزولي تحت النفس الكلية عند قوله الست بربكم يحاذيه ويقابله يوم
القيمة في القوس الصعودي وبعد مقام الست بربكم في القوس النزولي الكسر في عالم الطبيعة النورانية ويحاذيه ويقابله ما
بين النفختين نفخة الصعق ونفخة الفزع وذلك في مدة اربعمائة سنة وبعد ذلك في النزولي عالم الهبا وعالم المثال الى وقت
الولادة الجسمانية ويحاذيه ويقابله الموت الطبيعي فان اسرافيل ع ينفخ فيه الحيوة اذا تمت له الاربعة الاشهر وعزرائيل عليه السلم
يقبضها في مقابلة ذلك ويشير المص بهذه الكلمات من قوله لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض و
انتهاء مدة عالم الحركات الى قوله لا استقامية الى ان الجنتين جنة الاخرة وجنة الدنيا متساويين وانهما وراء عالم الملك
وانهما باقيان ويلزم من كلامه ان الدنيا لا جنة فيها وان عالم الملك يفنى في الاخرة فلم يبق في الاخرة شيء مع انه يذهب الى
ان جميع الاشياء في الزمان وان الزمان لا يسبقه شيء وان يتقدم عليه شيء الا الباري تع وقد صرح هنا بقوله وانتهاء مدة عالم
الحركات فقد ذكر بان الزمان عبارة عن الحركة الحادثة عن الفلك وح لا يصدق قوله محسوسة كما ياتي في تقسيمه اذ الجنة المحسوسة
لا توجد الا بالاجسام الزمانية وقوله وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرتين يراد من
السلسلتين مراتب النزول ومراتب الصعود فان كل مرتبة مرتبط بما فوقها وبما تحتها كحلق السلسلة وكل مرتبة منهما مستديرة
على قطب علتها استدارة صحيحة كما نبهنا عليه في الفوائد فشبهوها بالسلسلة لهاتين العلتين ولاجل كون العود على
غير طريق البدء وكون السير الى جهة المبدء في النزول والصعود كانت الحركة انعطافية **قال** واذا تقرر هذا فاعلم ان الجنة
جنتان محسوسة ومعقولة كما قال تع ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما من كل فاكهة زوجان المحسوسة لاصحاب اليمين

الاسفل وطوله من



## في بيان ان الجنة جنتان

والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار ناران محسوسة ومعنوية كما مرّ وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقدار
احدهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ولذلك تصول على الجبارين وتقصم
المتكبرين وكما ان رحمة الله ذاتية والغضب عارض كما برهن عليه بقوله سبقت رحمتي غضبي وقوله عذابي اصيب به من اشاء
ورحمتي وسعت كل شيء فلذلك خلقت الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وتحت هذا سر **اقول** ذكرنا ان الجنة
جنتان جنة محسوسة ولابدان يكون جسمانية وقد قررنا في كتبنا ان الاجسام المحسوسة لاتكون الا زمانية والاجسام الزمانية
من عالم الملك فالجنة المحسوسة من عالم الملك الا انها صفيت من العوارض الدنيوية والعوارض البرزخية ولما صفيت من اعراض
الدارين دار البرزخ ودار الدنيا كانت من نوع الاخرة وهي على تماسكها بل هي اقوى من تماسكها في الدنيا وقد مثلنا لهذه
لهذه التصفية وبقاء التماسك بالحجر فانه اذا القي عليه القلي ووضع في كورة النار تخلص زجاجا وهو كتخلص الاجسام من النباتات
والفواكه والمطاعم مع بقاء تماسكه ولكنه لم يتصف في ذاته بالنسبة الى الاصليين الذين تكون منهما وهما الكبريت والزيبق اللذان
هما اصل لكل المعادن فاذا اذيب الزجاج والقيت عليه الاكسير الابيض اكسير الفضة فانه يكون بلورا يجمع البصر ويحرق في الشمس لانه
يجمع الاجزاء النارية المنبثة في نور الشمس وتخلصه بلورا بالاكسير الابيض مثل تصفية الاجسام من الاعراض الدنيوية وكونها من
الاجسام البرزخ والبلور متماسك كتماسك الزجاج وابقى واذا اذيب البلور والقيت عليه الاكسير الابيض مرة ثانية تخلص الماس
يثقب الاحجار الصلبة واذا كسر بالاسرب ان انكسر مثلثا ولا ينكسر بغيره بل لو وضع على السندان وضرب بالمطرقة غاص فيهما ولم ينكسر
ولو لم يكن الماس حقيقيا لما حصلت فيه صفات الالماس المعدني بل يكون اعلى من المعدني بكثير وهو من الحجر وصفي مرات ثلاثا فبلغ هذا
الصفاء والصلابة والتماسك كذا الاجسام صفيت مرات ثلاثا احديهن من الاغذية للدنيا وثانيهن من هذه الدنيا للبرزخ وثالثهن
من البرزخ للاخرة وهذه الاجسام الاخروية من الملك وهي في الاخرة متقومة بما تقومت به في الدنيا من المكان والزمان واما عالم
المكان ففيه خلاف كثير هل هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه ام هو الفراغ المخلوق اه ام هو البعد المجرد ام هو السطح
الحاوي للجسم المحوي ام غير ذلك وحيرتهم في مكان الفلك الاطلس والحق انه الفراغ المخلوق الذي يشغله الجسم بالحصول فيه وانه مساوق
للجسم في الوجود والظهور وشرط في تحقق الجسم فلا يكون شيء من الجسم الا في مكان ولا شيء من المكان لا جسم فيه واما الزمان فليس هو
عبارة عن حركة الفلك كما توهم المصنف تبعا لغيره وانما هو المدة وامتداد مكث الجسم وانتقاله والحكماء الاولون انما ذكروا الحركة لاجل
بيان تصوره فان السائر السريع الذي يقطع فرسخين في ساعة والسائر البطيء الذي يقطع فرسخا واحدا في ساعة اذا ابتداء
دفعة في مشاهي فرسخ وصل السريع اخرها في نصف ساعة وبقي لابثا نصف ساعة ينتظر البطيء فمدة بقائه زمان قطع البطيء
نصف الفرسخ وزمان مكث السريع فيتصور الزمان بالحركات لا ان الحركات هي الزمان والا لكانت المتحركات قبل الزمان
وعنده ليس قبله الا الباري سبحانه وايضا يلزم ان لا توجد المتحركات بدون الحركات كما سيكون بعد فناء الخلق بين النفختين فان الحركات
كلها تبطل مع وجود السموات والارض اربعمائة سنة وهذا يخاطب الله سبحانه الارض بما معناه يا ارض اين سكانك واين المتكبرون
واين من اكل رزقي وعبد غيري لمن الملك اليوم فلا يجيبه احد فيرد على نفسه ويقول لله الواحد القهار والحاصل ان الجنة المحسوسة
جسمية من عالم الملك وفيها النمو الاستغنائي الامدادي والذبول الاي التحلل الافتقاري لان ذلك ترقي مراتب الكمال والقوة
والجدة كما ذكرنا سابقا وقوله ومعقولة يعني نفسانية وروحانية وعقلية وتنعماتها ولذاتها المعارف والخطابات الربانية
والمناجات الاحدية والمشاهد القدسية واستمتاعهم فيها بالانكشافات والتجليات والامدادات الرحمية والفيوضات الرضوانية
ومايصل اليهم من اثار الحيوة والعلم والقدرة والملك والتسلط القدسية وما اشبه ذلك وقوله والمحسوسة لاصحاب اليمين و
المعقولة للمقربين واستدل على هذا التقسيم بقوله تع ولمن خاف مقام ربه جنتان وهو غلط لان المفسرين وغيرهم من اكثر
العلماء يذهبون الى ان المراد بمن خاف مقام ربه هنا المقربون وان الجنتين لهم بمعنى ان كل واحد من المقربين له جنتان جنة عن
يمين قصره نالها بفعل الطاعات وجنة عن يسار قصره نالها بترك المعاصي ولا يبعد ان تاول اليمنى بالمعقولة واليسرى بالمحسوسة
والى ان المراد باهل قوله ومن دونهما جنتان هم اصحاب اليمين بمعنى ان كل واحد من اصحاب اليمين له جنتان جنة عن يمين قصره
نالها بفعل الطاعات وجنة عن يسار قصره نالها بترك المعاصي وكذلك ايضا لا يبعد ان تاول اليمنى بالمعقولة لاهل اليمين
واليسرى بالمحسوسة وهذا التاويل في الموضعين هو الحق الذي يشهد له الاعتبار الصحيح والنص الصريح واما ان ما في قوله

ولمن خاف

# فی بیان ان الجنة جنتان

ولمن خاف مقام ربه جنتان للمقربین یوم القیمة ومافی قوله ومن دونهما جنتان لاصحاب الیمین فالذی یفیده احادیث اهل
العصمة علیهم السلم ان قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان یراد منه ان من خاف مقام ربه من المقربین واصحاب الیمین فله فی الاخرة خاف ع
جنتان جنة معقولة وجنة محسوسة الا ان کلتا الجنتین لکل واحد من المقربین واصحاب الیمین بنسبة رتبته فی الشرف کما اشار
سبحانه الیه بقوله انظر کیف فضلنا بعضهم علی بعض یعنی فی الدنیا وللاخرة اکبر درجات واکبر تفضیلا ولم یرد تع ان المقربین لا
محسوسة لهم واصحاب الیمین لا معقولة لهم بل لکل من النوعین معقولة ومحسوسة وان قوله ومن دونهما جنتان یراد منه ان لکل واحد من
النوعین جنتین مدهامتین اذا مات فی البرزخ لان الجنتین المدهامتین من جنان الدنیا ولهذا یخرج فی الرجعة قبل القیمة الکبری
کما فی حدیث امیر المؤمنین ع حیث قال وعند ذلک تظهر الجنتان المدهامتان عند مسجد الکوفة وما وراء ذلک بما شاء الله ولهما
جنة آدم ع فیکون قوله ومن دونهما ای من قبلهما یعنی فی الدنیا ای فی البرزخ ومن دونهما ای اقل واضعف من جنتی الاخرة والحاصل ان لاصحاب
الیمین جنة معقولة وجنة محسوسة کالمقربین وان کان کل بنسبته والایة لیس فیها دلالة علی مدعاه الا ان یراد تاویلها فان التاویل
طریق واسع وقوله وهم العلیون یرید بهم ان المقربین فی تلک الحال ای حال کونهم اهل الجنة المعقولة فانهم هم العلیون ای ملائکة کروبیون
وهو صحیح علی ما نرید نحن من کونهم ذوی حالات هذه احدیها لا انهم علی ما یرید من کونهم ذوی حالة واحدة فلا یخلعوا عن الحالة المحسوسة
وکذا الکلام فی قوله وکذا النار محسوسة ومعنویة یعنی ان للمتبوعین اعنی الائمة الذین یدعون الی النار لهم نار معقولة ونار محسوسة وللا نباع
نار معقولة ونار محسوسة بنسبتهم وذلک کما قال سبحانه ولکل درجات مما عملوا وقوله کل من الجنة والنار المحسوسین عالم مقداری ان اراد به
الجنة المحسوسة والنار المحسوسة من عالم الاجسام المعروضات وانما الجواهر الجسمانیة صور للنفوس ولم یرد انهما اعراض مقداریة بل ذوات
قائمة بنفسها کالطعام والشراب والحور والولدان والقصور فهو کذلک واما ان اراد انها صور واعراض یعنی انها تصورات خیالیة و
تخیلات نفسانیة کما ذهب الیه بعضهم فهو باطل وقد تقدم ما یشیر الی هذا فی قوله ما معناه ان جمیع ما فی الجنة من النعیم والقصور
والولدان والحور والماکل والمشارب والمناکح وغیر ذلک کلها موجودة بوجود المؤمن لانها کلها من نوع النبات و
الاعتقادات وقد ذکرنا هنا ما یلزمه فراجع وقوله احدیهما صورة رحمة الله وهی جمیع الجنة المحسوسة وما فیها من النعیم بل المؤمن بنفسه
فی الدنیا والاخرة صورة رحمة الله لان مادته من نور الله وهو اثر فعله وصورته من رحمة الله لان حدودها هیئة طاعته والاخری
صورة غضبه ای النار المحسوسة لان مادتها من الملح الاجاج وصورتها من صورة غضب الله لان حدودها هیئات معصیته وقوله
تع ومن یحلل علیه غضبی فقد هوی یعنی ان حلول غضب الله اعوذ بالله من غضب الله محسوس لانه یفنی من وقع علیه ویقصمه
فاستدل علی المحسوسة بالحلول المحسوس فافهم وقوله وکما ان الرحمة ذاتیة والغضب عارض کما برهن علیه بقوله سبقت رحمتی غضبی و
قوله عذابی اصیب به من اشاء ورحمتی وسعت کل شیء یشیر به الی ما ذکره ومن کون الرحمة ذاتیة والغضب عارض حیث انه سبحانه قال
سبقت رحمتی غضبی لان الرحمة خلقت اولا وبالذات لانها مطلوبة له تع لذاته ومحبوبة عنده لانها عالم فاحببت ان اعرف بخلاف
الغضب ولما کان هذه الرحمة اعنی التی وسعت کل شیء مخلوقة والمخلوق لا یکون بسیطا اذ لا یتحقق الا باعتبارین اعتبار من ربه و
اعتبار من نفسه وجب ان یخلق له دعامة یتقوم بها ولا تکون من نوعه والا لما تحقق اعتباران فوجب ان تکون من خلافه وخلاف
الرحمة لا یکون رحمة فکان غضبا والغضب لیس مراد الله سبحانه لذاته بل لتقوم المحبوب عند الله وهو الرحمة فخلق الغضب ثانیا وبالعرض
فلذا قال سبقت رحمتی غضبی فکان کلامه سبحانه فی کتابه جاریا علی طبیعته الایجادیة فینسب الرحمة الیه وان کانت من فعله
لاجل محبتها بالذات وینسب العذاب الی فعله لبیان العرضیة قال الله تع ان ربک سریع العقاب وانه لغفور رحیم فلذلک تمت
الجنة بالذات لانها خلقت من الرحمة ودار الرحمة واهلها وخلقت النار بالعرض لانها خلقت من الغضب ودار الغضب واهله
وقوله وتحت هذا سر یرید به ان تحت کون الرحمة خلقت اولا وبالذات والغضب ثانیا وبالعرض وان الجنة خلقت بالذات و خلق ع
النار خلقت بالعرض سرا مکتوما عن عوام الناس وهو ان الامر الذی یتعلق بالتکلیف وبالعقاب علی المخالفة اسهل مما یظهر
فانهم یقولون انا تتبعنا کتاب الله العزیز ووجدنا کل موضع ذکر فیه الرحمة او الغضب والعذاب یکون جانب الرحمة راجحا علی
جانب العذاب وجهة العفو ارجح من جهة العقوبة مع ما ثبت من غناه سبحانه من عذاب عباده العاصین وحاجتهم
الی عفوه ورحمته وان ملکه لا یزید بالعقوبة ولا ینقص بالعفو وانما اظهر لهم هذه التشدیدات تخویفا للعاصین لیرتدعوا



# في بيان ان الجنة جنتان

من المعاصي كما قال تع وما نرسل بالآيات الا تخويفا وايضا اذا كان النار خلقت بالعرض كما يدوم عذابها بل يأول حال اهلها الى النعيم بما فيها من انواع العذاب واقول اعلم ان الصوفية ذهبوا الى هذا ومثله ليهونوا على انفسهم الخطب وليتوصلوا الى الراحة من مشقة التكليف حتى ان كثيرا منهم اباح كل ما منع الله سبحانه منه فتركوا العبادات كلها وفعلوا المحرمات كلها واقسموا بالله العظيم ان مآل امرهم مع فعلهم هذا الى النعيم المقيم ويكفيهم من جميع ما يريد الله منهم قولهم لا اله الا الله ويأولون على مطلبهم هذا قول النبي ص من قال لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة واقول اما وصفوا من غنى الله سبحانه عن عبادتهم وعن تعذيبهم وان ذلك لا يزيد في ملكه بالعقاب ولا ينقص بالعفو والثواب فهو فوق ما ذكروا واعلى واجل بما لا يدخل تحت وهم من الاوهام واما ما ذكروا من تهوين الخطاب في نفس التكليف وما يترتب عليه فهو مبطل لاحكام الكتاب والسنة واخبار ائمتها وذلك تقول على الله سبحانه وعلى رسوله ص والله سبحانه ورسوله ص منهم بريئان بل كذبوا ولعنوا بما قالوا بل قد يقع باهل المعاصي ما لم يذكر ظاهرا لا في الكتاب ولا في السنة كما اشار سبحانه اليه بقوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وان كان الله عز وجل لا يجازيهم الا باعمالهم السيئة الا ان الخلق لا يكادون يحيطون بشيء لان الله تع يعاقبهم ان لم يعف بما يترتب على معاصيهم في علمه ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ان يعلموه من ذلك وما شاء منه اظهره لهم في ظاهر كتابه وظاهر سنة نبيه ص وما اخفاه في الكتاب والسنة اكثر مما اظهره فيهما فلا يخرج احد من خلق الله عز وجل عن قصور وتقصير في حق الله تع لان كل ما في الامكان قاصر عن كل ما ينسب الى الازل ومقصر عن اداء ما هو اهله تع اذ كل ما في الامكان من الاداء والوفاء نعمة من آثار الله على خلقه ومن ذلك الاثر ذوات العاملين المؤدين والموفين والاداء والوفاء صفاتهم فكيف يصح مقابلة المؤثر بصفة الاثر فافهم **قال** وقد علمت ان ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة دائرة فانية مستحيلة وكلما هو كذلك فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الاخرة وعقبى الدار نعم لكل منهما مكان في داخل حجب السموات والارض ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئية وعليه يحمل الاخبار الواردة في تعيين الامكنة لاحدهما كما في قوله ص ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النار وما روي ان في جبال اروند عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها وروي ان برهوت واد من اودية جهنم والروايات فيها كثيرة مختلفة الظواهر ذكرنا وجه التوفيق بينها في كتابنا **اقول** قد ذكر فيما تقدم ان الجنة والنار ليس لهما في هذا العالم مكان لان السموات متطابقة ليس فيها ولا بينها فضاء بناء منه على ان ظاهر هذا العالم العلوي منه والسفلي متماسك بعضه على بعض من محدب الفلك الاطلس الى اسفل النجوم وعلى ان الجنان والنيران ليست من نوع هذه الاجسام وانما هي معنوية ان كانت معقولة او صورية ان كانت محسوسة فهي من الجبروت والملكوت فيكون لكل منهما مكان في داخل حجب السموات والارض فان كانت جنة معنوية فمكانها في باطن حجب السموات وان كانت جنة محسوسة فمكانها في ظاهر حجب السموات وان كانت نارا معنوية فمكانها في باطن حجب الارضين وان كانت نارا ظاهرة فمكانها في ظاهر حجب الارضين واقول وقد تقدم ذكر هذا وذكرنا عليه ان الجنة جنتان اما المعنوية فمكانها الجبروت ووقتها اعلى الدهر ومنها ما هو في عالم اللاهوت اعني الوجود الراجح ووقته السرمد اما المحسوسة فمكانها الملك ووقتها الزمان ومنها ما هو في الملكوت الاعلى ووقته اسفل الدهر واوسطه واما النار المعنوية فمكانها الملكوت الاسفل وما تحته كذلك واما النار المحسوسة فمكانها الملك كذلك يعني ان وقتهما بنسبتهما في الرتبة واعلم انا ذكرنا مرارا ان عالم الملك باق ابد الابدين لا فناء له ولا نفاد ولا دثور وكذا عالم الملكوت وعالم الجبروت واما عندهم فلا اشكال في الجبروت والملكوت وانما يمنعون بقاء الملك ووقته اعني الزمان وقد ذكرنا ان هذا القول انكار للبعث وان الحق ان العوالم الثلثة باقية ابد الابدين هي واوقاتها ودوام بقائها على حد واحد بمعنى انها باقية بابقاء الله سبحانه بدوام امدادها متصلا لا ببقائه كما توهم المص واتباعه وان كيفية امداده انه تع يمدها مما خلقها منه وبيانه ان ما تحلل منها وما فني بالفقر والامكان لغاده لها ابدال اكمل منه قبل الفناء والتحلل وكسره به وصاغه به صيغة اكمل من الصيغة الاولى واقوى واصح واجد وابقى واصفى واعلى وانور وهكذا بلا نهاية كل ثانية اعلى واعلى واجل واكمل من الاولى والتحلل والتبدل

محسوسة ذل

في الملان

# في بيان ان الجنة جنتان

في الملك والملكوت والجبروت على حد سواء كل بنسبته في الدنيا والاخرة لان هذا حال الممكن اذ كل ما سوى الازل عز وجل متجدد متغير والباقي على حال واحدة لا يتغير ولا يتبدل ولا يتحول هو الواحد عز وجل فلكل من المقربين واصحاب اليمين جنان معنوية ملكوتية وجبروتية ومحسوسة جسمية ذاتية وصورية وصفية ولكل من الجاحدين والكافرين والمنافقين واتباعهم نيران معنوية تطلع على الافئدة ملكوتية وما تحت ذلك ونيران محسوسة ملكية كما ان المؤمنين لهم في هذه النشأة الاولى اجسام ملكية واوصاف جسمانية ولهم نفوس وارواح وعقول ملكوتية وجبروتية ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وان عليه النشأة الاخرى فما الاخرى كالاولى من عقل الاولى عرف الاخرى وهذه السموات والارض اللتان في الدنيا هما اللتان في الاخرة كما ان الاجساد التي في الدنيا هي التي في الاخرة ولكنها تصفى وتطهر ويبرز باطنها القوي المتماسك كما تصفى الاجساد وتطهر ويبرز باطنها القوي المتماسك والجنان تبرز فوق هذه السموات بعد تصفيتها وتطهيرها والسموات وان كنا الان قائلين بانها دخان كالبخار ويوم القيمة كذلك فان الجنان واجساد اهلها فوقها ولا يذهب عليك انه كيف يحمل ما هو كالبخار الاجسام الثقيلة فان الارض لا تحمل الاجساد الثقيلة بتماسكها وانما الحامل لها هو الحي القيوم تع فان الله تع يحملها على ما هو كالبخار والطف الا ترى ان المؤمن اذا طهر ظاهره وباطنه من الذنوب مشى على الماء وعلى الهواء والله سبحانه يقول اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله وقال رفع السموات بغير عمد ترونها ولو اراد المص ان الجنان والنيران ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم بمعنى ان هذا الظاهر متغير بالتصفية وانما مكانهما فيه بعد التصفية كما يقال ان هذا هو مراده لكان صحيحا ولكنه يلزمه مساوات الاشياء قبل التصفية وبعدها في الافتقار الى المدد في بقائها وان كان كل بنسبته في التحقق ولما جعل المجردات القادسة باقية ببقاء الله تع لا بابقائه وجعل اهل الجنة عليين وان ما وصل هناك كله من الجبروت والملكوت واخرج الملك من عالم الاخرة قلنا عليه ما سمعت وعباراته موهمة بخلاف ما قلنا ولكن تتبعت كتبه ورايت انه قائل بما نسبنا اليه واعلم ان الجنان المحسوسة كل جنة فوق سماء وفي خلال ما فوقه فالجنة السفلى فوق السماء الدنيا السفلى وفي خلال الثانية والجنة الثانية فوق السماء الثانية وفي خلال الثالثة والجنة الثالثة فوق السماء الثالثة وفي خلال الرابعة وهكذا الى الجنة السابعة فوق السماء السابعة وفي خلال الكرسي والثامنة فوق الكرسي وفي خلال العرش وذلك مثل ما كنا الان في فوق الارض وفي خلال الهواء فكل جنة فوق سماء واليه الاشارة بقوله تع لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقد تقدم ان السموات والارض تبدل وتكشط وان معنى كشطها وتبديلها تصفيتها وان اهل الجنة المحسوسة على الارض تقلهم كما قال تع حكاية عنهم وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء وتحت سماء تظلهم كما في الحديث ان الجنة ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن وقوله ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئية اي للجنان والنيران المحسوستان مظاهر في هذا العالم وهذا صحيح واما قوله بحسب نشأتهما الجزئية ليس على اطلاقه بصحيح لان المحسوسة جزئية في النشأة الاخرة كما في الدنيا وما سمعت من ان المؤمن اذا اخذ الحورية والرمانة من غصنها نبت مكانها غيرها بحيث لا يخلو مكانها من بدلها فانها احداث بدل لها من امكانه منها ومثاله في الدنيا اذا اشتعلت سراجا من سراج فانه يكون عندك سراج كالاول والاول على حاله وان اراد بذوات الظاهر الجنان المعنوية او الاعم اتجه بعض معاني كلامه على اصطلاحهم في الجزئي والكلي بمعنى ان هذا المظهر شيء من الجنان المعنوية يظهر اثره في الدنيا بلذة الاقبال على الله ولذة مناجاته وانشراح الصدر بالاسلام وبرد القلب بالايمان وحب المعرفة في الفؤاد وقوله ص ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة له معنى ظاهر كما اشار اليه المص ومعنى باطن بيّنه الصادق ع بما معناه المراد من القبر علي ابن ابيطالب ع ومن القائم ع عجل الله فرجه وما بينهما الائمة ع وهم الروضة التي اشار ص اليها واما جنة القبر وكونه روضة من رياض الجنة وكونه حفرة من حفر النار فالمراد بهذه الجنة التي قبر المؤمن روضة منها جنة الدنيا التي هي المدهامتان والنار التي قبر المنافق حفرة من حفرها نار الدنيا التي في المشرق وهذه المواضع اعني مواضع الجنة ومواضع النار من جنة الدنيا ونار الدنيا بمنزلة الاعضاء من الانسان اي من جسده او روحه فافهم ومثل ما روي ان في جبل اروند عينا من عيون الجنة وما روي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها وروي ان الفرات والنيل وسيحان وجيحان تخرج منها والاحاديث في ذلك كثيرة وهذه الجنة اعني جنة الدنيا هي التي جنة ادم ع المدهامتان كما مر في الاقليم الثامن عند مغرب الشمس اسفلها على محدب الفلك

الدنيوية اعني النشأة

فيه

# فی بیان ان الجنة جنتان

بعض الاطلس رتبة لامکانا اذ لامکان ولا شئ خارج فلك المحدد لان جمیع الاکوان غیبها وشهادتها فیه وما ثبت ان هذه الانهار الاربعة
تجتمع من الامطار والسیول من الجبال ومن ینابیع تجری من الارض لاینافی کونها خارجة من الجنة فان الملائکة حملت تلك
ملائکة المیاه الاربعة اغترفها من البسملة فماء الفرات غرفته ملائکة الماء ماء من میم بسم من بسم الله الرحمن الرحیم وماء سیحان اغترفته
و اللبن من هاء الله وماء جیحان اغترفته ملائکة العسل ماء من میم الرحمن وماء النیل اغترفته ملائکة الخمر ماء من میم الرحیم
هذه الانواع الاربعة من الملائکة القت ما اغترفته علی الریاح والریاح القته علی السحاب والسحاب القاه علی الارض فمنه ما سلکه
ینابیع فی الارض ومنه علی الجبال فسالت السیول ونبعت العیون وجرت المیاه الاربعة فی الانهار الاربعة المذکورة مجری ماء
وجری الفرات من ماء المیم وهو الماء فی انهار الجنة یوم القیمة وجری ماء سیحان من لبن الهاء وهو نهر اللبن فی الجنة یوم القیمة
ماء جیحان من عسل میم الرحمن وهو نهر العسل فی الجنة یوم القیمة وجری ماء النیل من خمر میم الرحمن وهو نهر الخمر فی الجنة یوم
اودیة القیمة وما سمعت من هذا التفصیل اخذناه کله من معانی الاخبار الواردة عنهم ع علی سبیل الاقتضا واما برهوت فهو واد من
جهنم فی حضرموت من الیمن وفی برهوت عین یسمی بلهوت وتلك البئر اخرها علی وجه الارض نادی البئر الهام وارواح الکفار
ادم تعذب فیه الی قیام الساعة وتصدر تلك الارواح الخبیثة الی النار التی فی المشرق عند مطلع الشمس وفیها یعذب قابیل بن
وقد وکل به عشر رجالا اذا مات احدهم قام غیره مقامه یصبون علی قابیل فی الشتاء الماء البارد وفی الصیف الماء الحار و
هکذا الی یوم القیمة وقد تقدم فیما ذکرنا سابقا مع هذا ما فیه توفیق بین ظواهر الاخبار وبین المعروف عند الناس **قال** و
العجب من عاقل یشك فی النشأة الاخرة والجنة والنار المحسوستین ولا یشك فیما یراه فی المنام وایضا الدنیا والاخرة داخلتان تحت
یتقابلان مقولة المضاف لان احدیهما ماخوذة من الدنو والثانیة من التاخر وهما حالتان للانسان ادناهما الدنیا الاخری والاخرة المتضا
ن یعرفان معا فمن لم یعرف الاخرة ولم یصدق بوجودها بالحقیقة ما عرف الدنیا ایضا کما قال ولقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرو
وکذلك انی لاعجب من اکثر الفلاسفة وارسطاطالیس کابی علی ومن یحذو حذوه حیث انکروا غایة الانکار ان للنفس کینونة
اخری قبل البدن مع اعترافهم بان لها کینونة وبقاء بعد البدن ومن هذا القبیل من یشك فی حشر هذه الاجساد وعودها الی الاخری
ویقول این تذهب هذه الاجساد بعد خراب الدنیا ولا یشك فی حدوثها ولا یقول من این جاءت هذه الاجساد **اقول** و
تعجب المص من عاقل له بصیرة فی العلوم والحکمة یتوقف فی شئ من احوال الاخرة مذکور عند اهل الملل من الجنة والنار المحسوستین
ولا یتوقف ولا یشك فیما یراه فی المنام فی انه رای اشیاء فی النشأة غیر نشأة یقظه حتی انه رای من مات من اسلافه واحوالهم
کما هی قبل ذهابها فان العاقل العارف یستدل بعودها فی المنام بعد ذهابها علی عودها بعد ذهابها یوما الان عودهم فی المنام بعد
عدمهم وفقدانهم ولیس لمن کان له قلب ممن یشاهد ما غاب عنه عیانا فیما حضر عنده او القی السمع وهو شهید ای استمع ممن له قلب وهو
من حاضر القلب مصغ اصغاء تفهم قد اجتمع قلبه لذلك وهما اللذان ینظران بالفؤاد ویسکنان بدلیل الحکمة ولقد روی امعنا ان نبیا
انبیاء الله دعا قومه الی عبادة الله والاقرار بالتوحید وبالعدل وبالنبوة وبالایمان بالیوم الاخر فانکروا البعث وقالوا ان کنت
صادقا فات بها بابائنا الذین قالوا فالقی الله علیهم المنام والرؤیا فراوا اباءهم احیاء وتلاقوا معهم فی المنام وتعارفوا فاستدلوا
بذلك علی البعث فنبه صلی الله علیه واله علی وجه الاستدلال بذلك فقال کما تنامون تموتون وکما تستیقظون تبعثون
وقوله الدنیا والاخرة داخلتان تحت مقولة المضاف یرید ان الدنیا انما ... دنیا من الدنو وهو القرب وذلك یستلزم
ضده وهو التاخر فالدنیا یعنی المدة الدنیا او الحالة الدنیا او النشأة الدنیا تستلزم المدة الاخیرة او الحالة الاخیرة او
ن النشأة الاخیرة فاذا لوحظ فی النشأة الاولیة ان بعدها نشأة نسبت الی الاولیة قبل النشأة الاولی بصیغة التفضیل الا
بعدها احوالا کما یشب بعد الشباب تکشف له عن وجوه العبر وکالبرزخ وکالرجعة وقیام الحجة ع عجل الله فرجه واذا لوحظ
انه لیس بعد یوم القیمة حالة ترجی غیر ما کان اتی بصیغة التفضیل فقیل النشأة الاخری ولا ریب ان تسمیتها من مقولة
ذلك المضاف کما اشار الیه المص فمن عرف ذلك مؤمنا به اعترف بالاخرة علی حد ما مثل له وعاینه من النشأة الاولی ومن
کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة والله یضاعف لمن یشاء والله واسع علیم ضرب مثلا لمن انفق
ماله فی سبیل الله وقوله فمن لم یعرف الاخرة ولم یصدق بوجودها بالحقیقة ما عرف الدنیا صحیح ویؤیده

قوله تع

# في بيان ان الجنة جنتان

قوله تع ولقد علمتم النشاءة الاولى فلولا تذكرون فانه تع عتب على من علم النشاءة الاولى ولم يتذكر فيعرف بها النشاءة الاخرى
قال تع قل سيروا في الارض اي اقرؤا القران وتدبروا اياته وانظروا في الافاق وتدبروا فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشئ النشاءة
الاخرة وما اعمى البصاير عن الاخرة الا حب الدنيا كما قال تع يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون وقوله وكذلك
واني لاعجب من اكثر الفلاسفة واتباع ارسطاطاليس الخ يريد اني اعجب من انكارهم وجود النفوس قبل الاجسام على نحو ما تقدمت الاشارة
اليه مع اعترافهم بوجودها بعد الاجسام وما هذا الا مثل من انكر النشاءة الاخرى او شك فيها وهو يرى النشاءة الاولى فان ثبوت
كينونتها بعد البدن دليل على ثبوت كينونتها قبل البدن وعجبه في محله في حق من يدعي العلم وكذا قوله من هذا القبيل من يشك في حشر
هذه الاجساد وعودها الى الاخرة الخ فان من عرف هذه الاجساد في الدنيا ومن اين اتت فانها لم تكن شيئا ثم جعلها بمشيته شيئا مذكورا
ولم تكن مذكورة قبل مشيته بحال فمن جعلها بمشيته شيئا لا من شيء قادر على ان يعيدها وهو اهون عليه اي هين عليه وله المثل الاعلى
في السموات والارض وللمص في هذه الكلمات الاخيرة اغلاط عظيمة ذكرنا بعضها فيما تقدم منها ان قوله من اين جائت لا يريد بها انها
جائت اختراعا لا من شيء بل يريد انها انحطت من وجوهها التي في ذاتها الازلية انحطاط الظل من الشاخص لانه يقول معطي الشيء
ليس فاقدا له في ذاته وعلى قوله يكون انحطاطها عنه ولادة فلا يصح ان يق لم يلد بل يلد ولو قال انه ليس فاقدا لها في ملكه لكان موحدا قائلا
بقول المسلمين ولكن ضاع الكلام فلا كلام ولا سكوت **قال** فاعلم يا حبيبي انا جئنا الى هذا العالم من جنة الله التي هي حظيرة القدس
التي قدس بها المقدسون ومنها الى دار الحيوة وجنة الابدان ومنها الى هذا العالم دار العمل بغير جزاء ونذهب من هذا العالم الى
دار الجزاء من غير عمل فمن سلمت منا فطرته وحسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقربين الكاملين في العلم والى جنة الحيوان ان كان
من اصحاب اليمين ويبقى من ساء عمله واسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالدا فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء
ربك ان ربك فعال لما يريد **اقول** اعلم يا حبيبي ان الله سبحانه ضرب الامثال لعباده وقال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق ع العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية
اصيب في العبودية الحديث وقال الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا ومن الايات المداد فانه
مادة صالحة للاسم الطيب مثل الله وللاسم الخبيث مثل ابليس لم يتميز الخبيث والطيب الا بالصورة وكالخشب صالح للباب والسرير
والصنم لم يتميز الخبيث والطيب الا بالصورة وهذه ايات التي ضربها في الافاق ونحن خلقنا هكذا من مادة واحدة كما قال الله تعالى
كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ومن هذا اذا رايت رجلين قاعدين فنسبتهما قبل الاختيار اليك واحدة
فلما امرتهما واطاع واحد باختياره وعصى واحد باختياره كان المطيع بطاعته مطيعا مقربا عندك طيب الاصل طاهر القلب ولم يكن
شيء من هذه الاحكام الا بطاعته مختارا وكان العاصي عاصيا بعصيانه مبعدا عندك خبيث الاصل نجس القلب ولم يكن شيء من
هذه الاحكام الا بعصيانه فالمادة بالطاعة التي هي صورة من صور الرحمة ومن الجنة تكون طيبة منيرة وبذلك تكون من النور لا انا
ان الطاعة كاشفة من كون المادة طيبة بل بمعنى ان الطاعة تقلب المادة الى حقيقتها بمعنى ان الله سبحانه يقلب المادة بالطاعة نورا
ويجعلها بها طيبة ويقلب المادة بالمعصية مظلمة ويجعلها بها خبيثة كما قال تع بل طبع الله عليها بكفرهم وليس كما توهم المص والاكثر
من ان المادة الطيبة خلقت من النور ابتداء واختراعا لا من حيث قابليتها وان المادة الخبيثة خلقت من الظلمة ابتداء واختراعا
لا من حيث قابليتها بل لا مدخل لشيء في طيب المادة الطيبة وخبث الخبيثة سوى نفس فعل الله ومشية خاصة وقد ملئوا من هذا
المعنى الكتب والدفاتر والسطور والقلوب والخواطر والصدور وهو غلط لا يؤول الى شيء من الحق بل الحق ما اشرنا اليه والتحقيق
ما نبهناك عليه من ان كل ما خلقه الله تع فمن مادة متماثلة في اجناس الجواهر وفي انواع الاجناس وفي افراد الانواع فميز بين اجناسها
بالمميزات الجنسية وابان بين انواعها بالمميزات النوعية وعين بين اشخاصها وفي افراد الانواع بالمميزات الشخصية وكل شيء من
المميزات في المراتب الثلث امر وجودي حقيقي لا اعتباري وهي حدود قابليات الاشياء للايجاد وبها ميز بينها وبها احدثها وبطيبها تم
المميز بها طيبا وبخبثها جعل المميز بها خبيثا لانه تع خلق المادة صالحة لكل من الامرين بما جعل فيها من التميز والاختيار فجعل عز
وجل ما اجاب دعوته الاجابة الحسنى طيبا باجابته ونورا بقبوله وجعل ما اجاب دعوته الاجابة السوأى خبيثا بانكاره وظلمة بعدم
قبوله وما نسمع من احاديثهم ع من انه تع خلق ذلك الشيء من النور فمعناه انه خلق مادته بقبولها الدعوة التي امرها من النور

ذلق

# في بيان ان الجنة جنتان

وخلق صورته من الجنة بما اختار من لباس التقوى وخلق ذلك الشئ من الظلمة بمعنى انه خلق خلق مادته بعد قبولها الدعوة التي امر بها من الظلمة وخلق صورته من النار بما اختاره من لباس المعصية وحيث ان المص لا يفهم الا ان الطيب خلق ابتداء واختراعا طيبا والخبيث خلق ابتداء واختراعا خبيثا قال مشيرا الى اصل الاختراع يا حبيبي اناجئنا الى هذا العالم من جنة التي هي خطيرة القدس التي قدس بها المقدسون والمراد بالخطيرة القدس الجنة والقدس الطهر بمعنى انها مقدسة هي وما فيها من الموت والفنا والهرم والسقم والغم والهم والجهل والدثور والزوال والتغير والانتقال والتعب والنصب واللغوب وعن كل ما لا تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وعند انهم جاؤا منها في اصل الاختراع وعندنا انهم جاؤا بحقيقة ما هم اهل وان كان كل نعمة ابتداء وبيان السر دقيق يحتاج الى تطويل كلام وقد اشرت اليه سابقا ومراده بقوله المقدسون ان اهل الجنة من المقربين مجردون عن المواد والصور لاحقون بالارواح القادسة التي لم يدخل تحت كن بل وليسوا من سوى الله سبحانه وهذا اكثر ما يلوح به ويصرح ونحن قد بينا بطلان هذا كله فيما مضى من هذا الكتاب وفي شرح المشاعر وغيره بل هم كغيرهم من اصحاب اليمين في التركيب من المواد والصور والافتقار الى المدد وان كان بنسبة حالهم وقوله ومنها الى دار الحيوان وجنة الابدان يعني بها رتبة النفس الحيوانية الحساسية الفلكية او النفس الناطقة القدسية التي هي صفة العقل لا النفس العليا هي رتبة الفواد فانها الرتبة الاولى السابقة وهم اصحاب اليمين في الجنة الذين نعيمهم في لذات المطاعم من الماكل والمشارب والملابس والمناكح ومنها الى هذا العالم وهو دار العمل بغير جزاء وهذا يريد منه بيان القوس النزولي اجمالا والرجوع في القوس الصعودي على عكس الترتيب على نحو ما اشرنا اليه سابقا وهو قوله ونذهب من هذا العالم الى دار الجزاء ويريد ان الدنيا دار التكليف وعمل بغير جزاء الخ وهو في الظ لا باس به على نحو الاجمال والا ففي الحقيقة ان هذه الدار دار تكليف بما تكره النفوس وقد يقع الجزاء فيها لبعض الاعمال لان جزاء الاعمال يقع في دار وقوع الاعمال فان كانت دنيوية وقع جزائها في الدنيا كدفع البلايا وادرار الرزق ورفع الالام والفقر وبالعكس في عقوباتها وان كانت برزخية وقع جزائها في البرزخ كنعيم الروح ونعيم الاجسام في القبور وبالعكس في عقوباتها وان كانت اخروية وقع جزائها في الاخرة بانواع النعيم في الجنة وانواع العذاب في النار واما الاخرة ففيها تكليف بما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وذلك لما برهن عليه في محله لان المخلوق لا يتعلق به الايجاد والتكوين والتمكين من التكوين والتمكين من البقاء ولا بقاء الا بالتكليف. وهذا مما لا ريب فيه عند اولي الالباب وقوله فمن سلمت مناف فطرته وحسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقربين الكاملين يريد بجنة الله تعالى التي يكون نعيمهم فيها مناجاته ولذيذ كلامه وسكر معرفته لانهم مقدسون مجردون من جميع الاكوان وهذا بناء منه على مذهبه من وحدة الوجود لانهم ح ليسوا غير الله وقد بيناه في باب اتحاد المعقول بالعاقل والمفعول بالفاعل والمحسوس بالحاس ونحن قد بينا مرارا ان بطلان هذا القول وبطلان اصل هذه المسئلة راسا وايض لو كانت الاشيا قبل التكليف وقبل ما يترتب عليه مخلوقة من الجنة ابتداء العادت الى الجنة من دون ان تتصف نفسها وفطرتها بالسلامة من التقصيرات وحسن الاعمال اذ كل شئ يعود الى ما خلق منه ولما ثبت انها لا يعود الى الجنة الا اذا سلمت فطرتها وحسنت اعمالها دل على انها لم تخلق من الجنة الا بسلامة فطرتها وحسن اعمالها فافهم وقوله فالى جنة الله يعني به ان المقربين يرجع امرهم الى الجنة الله التي يكون نعيمهم فيها ولذاتهم وشهواتهم بلذيذ مناجاته والنظر الى وجهه الى غير ذلك ونحن قد بينا ان المقربين افضل نعيمهم ولذاتهم المناجات والذكر والنظر ولهم تنعم بالماكل والمشارب والمناكح وان كانت قرة اعينهم وتنافسهم في المناجات بان يسمعوا كلامه وخطابه ويسمع دعائهم ويذكرهم بما يذكرونه ويراهم بما يرونه ولاجل ذلك قال ويطاف عليهم بانية من فضة واكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة قدروها تقديرا ويسقون فيها كاسا كان مزاجها زنجبيلا عينا فيها تسمى سلسبيلا وهذه الايات نزلت في سادات المقربين وان اصحاب اليمين لهم حالات كحالات المقربين من المناجات والاستماع والرؤية بنسبة حالهم لاشتراك الفريقين في احكام العبودية وفي الظهور في مظاهر الربوبية كما اشار اليه سبحانه بقوله واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا الا ان كل طائفة تقبل بنسبة جوهرها وطينتها وقوله ويبقى من ساء عمله واسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالدا فيها الخ يعني ان من حسن عمله وابيض قلبه رفعته اعماله الى عليين ومن ساء عمله واسود قلبه بقي في سجن طبيعته لثقل اغلال اعماله فحطته الى اسفل سافلين الذي هو محل غضب الله وظاهر كلامه في قوله ويبقى من ساء عمله ان الكل مخلوقون في البعد فرفعت المقربين اعمالهم الى عليين وبقي في مقام البعد من



# في ذكر قائلين بانقطاع تألم العذاب عن الكفار

ساء عمله اي لم ترتفع اعماله وليس الامر كذلك ويحتمل انه اراد بقوله يبقى يعني يمكث كما تفيده القرائن والمراد بقوله تحت نار غضب الله تحت قاهرية غضب الله التي يظهر عنها التعذيب بنار جهنم وقد اشرنا سابقا وياتي ان شاء الله الى ان الثواب والعقاب متقومان بالاعمال لان الاعمال صور الثواب والعقاب ومادة الثواب والعقاب اشراق من امر الله الذي به قام كل شئ تخصص ذلك الاشراق بصور الاعمال وهذه الاشراق يحمله امر الله ونهيه القوليان المتعلقان بافعال المكلفين فاذا وافق عمل المكلف امر الله ونهيه خلق تعم منهما الثواب وان خالف خلق منهما العقاب فالعمل كالفصل لحصص الجنس وكالمشخصات بل هو المجنس والمنوع والمشخص لانه في الحقيقة هو الصورة ولاجل كون الاعمال صور الثواب والعقاب قال تعم وما تجزون الا ما كنتم تعملون واصل ذلك ان الامداد والمدد اللذان لا يستغني المخلوق عنهما لا في التكوين ولا في البقاء منحصران في الرحمة والغضب وامتثال امر الله واجتناب نهيه طريق رحمته ومخالفتهما طريق غضبه فمن اطاع دخل باختياره الرحمة لان ذلك ثمرة عمله ومن عصى دخل في الغضب باختياره لانه ثمرة عمله وليس في الدنيا والاخرة الا دار الرحمة او دار الغضب فمن خرج عن احديهما دخل في الاخرى وهذا حكم الدارين واهلهما خالدين فيهما ما دامت السموات والارض اما اهل الجنة فيتنعمون فيها ابدا ويشتد نعيمهم فيها على مر الدهور المتطاولة بلا نهاية لزيادة النعيم واشتداده ودوامه واما اهل النار فيعذبون فيها ابدا واهل التصوف كابن عربي وعبد الكريم الجيلاني وابن عطاء الله والبسطامي وامثالهم من العامة والخاصة كالمصر على ما نص عليه في شواهد الربوبية والملا محسن على ما ذكره في النوادر وغيره وامثالهم قائلون بانقطاع التألم عنهم ورجوع امرهم الى النعيم بالعذاب وهو خلاف نص الكتاب والسنة والاجماع كانهم ما قرؤا قول الله تعم كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب الاليم او قرؤه وما فهموه واصل هذا توهم ان الله سبحانه عدل لا يجور ولا يظلم العباد ومقتضى العدل انه لا يعذب العاصي اكثر من جزاء معصيته فاذا عصى عشرة سنين لو عذب احدى عشرة سنة مثلا كان قبيحا وكان الظالم بمعصيته مظلوما بمعاقبته اكثر من معاصيه ولان العاصي اذا طال مكثه في الجحيم كانت طبيعته ملائمة لطبيعة النار فكان معتادا بها فيلتذ بالعذاب كالجمرة فانها كانت خشبة فاثرت فيها النار واحرقتها حتى كانت من نوعها فانست بها بحيث لو اتاها ما ينافي النار والاحراق كالماء اطفاها وافسدها وكذا اهل النار بعد تطاول الدهور وانقلاب طبائعهم كطبيعة اهل النار لو ادخلوا الجنة تألموا بها ولحرقتهم كما تفر النار اهل الجنة لو كانوا فيها ولان الله سبحانه قال وهو اصدق القائلين ورحمتي وسعت كل شئ ولا شك انهم من الاشياء فتسعهم الرحمة الواسعة ولانهم خلقوا من النار فاذا اعادوا اليها عاد البعض على كله والشئ لا يحرق نفسه واما تألمهم في دخولهم مع انهم اشياء والرحمة تسع كل شئ وانهم من النار خلقوا والشئ لا يحرق نفسه فقد خرج بدليل خاص وقضاء مبرم وامثال هذه التوهمات وهذا اصل منتقض واصل منهدم وقد اجبنا عن هذا وامثالها في رسائلنا بما الامر فيه لم عند كل من له ادنى عقل واقرب فهم ومنه على جهة الاقتصار ان العدل الحق تعم لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون فان النيات والعزمات اعمال حقيقية واعمال الجوارح اثارها فان من نظر الى احاديث اهل العصمة ع وعرفها ظهر له ان الاخبار الدالة على ان نية المعصية انما لم تكتب معصية اذا نواها ولم يفعل وكانت النية نية لاعمال الجوارح وتركها ولم يعملها فانه لا تترتب عليها احكام الشرع في الدنيا اما لو كان المانع له من الفعل عدم التمكن منه فانه يكون يوم القيمة فاعلا لها ومؤاخذا بها وهذا مما لا ريب فيه كما صرحت به الاخبار واتفقت عليه الفرقة المحقة من ان القائم عجل الله فرجه وسهل مخرجه يقتل قتلة الحسين ع ومن رضي بافعالهم الى يوم القيمة قصاصا وقد ورد ما معناه ان رجلا لو قتل رجلا في المشرق ورضي رجل بذلك في المغرب كان شريكا في دمه ويؤاخذ به ويجري عليه حكم القاتل ولاجل ذلك ورد انه انما خلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بنياتهم يعني ان اهل الجنة في نياتهم انهم لو بقوا في الدنيا ابد الابدين انهم يطيعون الله ولا يعصونه واهل النار في نياتهم انهم لو بقوا في الدنيا ابد الابدين انهم يعصون الله ولا يطيعونه فبذلك العزم وتلك النية خلدوا وذلك حيث سادت النية العمل وقامت مقامه وكذا ما مثلنا به من مثال الاعمال المنقوش في غيب مكان الفعل ووقته كما تقدم فراجع فعلى هذا لا فرق بين اول دخولهم الجنة وبين ما بعده واما ملائمتهم للنار وانقلاب طبائعهم بطبعها حتى كانوا بعضا منها فليس بصحيح لانهم لو كانوا كذلك لم يكونوا اياهم لانهم انما تميزوا منها بالمميزات التي هي جزائهم فانهم مركبون من مادة جنسية او نوعية او شخصية ومن صورة صبغتهم فيها بصبغ الغضب ولو كانوا بعضا منها لا نمازوا منها ولا في انفسهم بل مقتضى حكم بقاءهم لا يموتوا ولا

الّا ما شاء عليهم منا لعامة ع

بحفظ



# فی بیان ان النار اعظم المخلوقات

يخفف عنهم عن عذابها تمايزهما دائما وعدم اتحادهم بها ابدا بل كلما تطاولت الدهور قويت انيّاتهم التى هى المميزة لهم
فلا اتحاد بينها وبينهم اصلا واما ان رحمته وسعت كل شئ فحق ولكنها تسع كل شئ بقسيمها الفضل والعدل فتسع المؤمنين
بقسم الفضل الذى هو الرحمة المكتوبة فساكتبها للذين يتقون وتسع المنافقين والمشركين بقسم العدل على انها لو اريد
منها معنى ما اراد والما تالم احد لا فى الدنيا ولا فى الاخرة ولما اصاب احدا من الخلق شئ من المكاره لان المكاره بجميع انواعها
من قبح النار كما اشرنا اليه سابقا وقولهم ان تالم اهل النار عند دخولها انما هو لدليل خاص غلط فان الدليل الدال على التالم
اولا دال على التالم اخرا بل بجميع الادلة من الكتاب والعقل والتبصر يحكم على دوام التالم واستمرار اشتداده على مر الدهور واما
ان الشئ لا يحرق نفسه فاولا اهل النار ليسوا ابعاضا منها وان كانت صورهم من صبغ جهنم كما ان الانسان خلق من التراب وليس بعضا
من الارض مع ان الارض تبليه فكما ان الارض تاكل من خلق منها كذلك النار تاكل اهلها وان كانوا مخلوقين منها ولو كان الامر كما توهموا
لما احرقتهم اول دخولهم وقوله خالدين فيها مادامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد يشير الى ما ذكر الله تعالى
وفى الاية توهمان الاول قد توهم قوم ان السموات والارض تبدل وتغير وتكشط فما معنى ذكرها لاهل الجنة والنار فى تعليق
دوامهما على دوامهما والثانى فتوهم ان الاستثناء ينافى الدوام والجواب ان السموات والارض انما تبدل لان تبدل تصفية كما
تبدل اجساد المكلفين بالكسر والتصفية من غير ان ينقص منها شئ او يبدل شئ منها بشئ اخر بل هى بعينها تعود وكذلك
السموات والارض لقوله تعالى وسنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد ثبت بالادلة القطعية عقلا و
نقلا ان اجساد اهل الدنيا هى بعينها اجساد اهل الاخرة لانها بنفسها تعاد لا بصورها كما توهم المصنف ولا ببدلها وانما تعاد
عين موادها بنفسها من غير تبديل فى نفس المادة وان تغيرت الصور عند كسرها وتصفيتها وصوغها فكذلك السموات والارض
والجواب عن الثانى ان الاستثناء قيل فيه انه جار على جهة التعليم للعباد بان لا يقولوا الا مع الاستثناء كما قال سبحانه لنبيه
ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقيل انه تاديب للعباد والفرق بينه وبين الاول وان هذا محض تاديب
ليتادبوا والاول ارشاد لهم ليتم لهم مرادهم وقيل بل هو تعليق الخلود والدوام على مشية الله عز وجل لانه سبحانه لو شاء افنى
الجنة والنار ومن فيهما وقيل ان الجنة منذ خلقت لم تخل من ارواح المؤمنين ولم تخرج روح من الجنة الا عند معصيتها فانها
حال المعصية خارجة من الجنة داخلة فى النار حتى يتوب فتخرج من النار وتدخل الجنة وكذا النار فاستثنى حال معصية اهل
الجنة وحال طاعة اهل النار وقيل الاستثناء لحالهم فى الدنيا فان المؤمنين فى الدنيا لم يكونوا فى الجنة والمنافقون فى الدنيا
لم يكونوا فى النار وقيل ان الجنة فى الحقيقة هى الطاعة فى الدنيا والنعيم فى الاخرة والنار هى المعصية فى الدنيا والعذاب فى الاخرة
وقيل المراد بالجنة فى الاية جنة الدنيا والنار فيها نار الدنيا والذى افهم من اثار اهل العصمة ع ان الثلثة الاول كلها مرادة فى الاية
والثلثة التى تليها مرادة من الاية ومآل معناها واحد والسابع مراد ظاهره فى البرزخ وباطنه فى الاخرة فلاحظ **قال** قال
بعض اهل الكشف اعلم عصمنا الله واياك ان النار من اعظم المخلوقات وهى سجن الله فى الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر
جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهى تحوى الحرور والزمهرير ففيها الحر على اقصى درجاته والبرد على اقصى درجاته وبين اعلاها واسفلها
مسافة خمس وسبعين مائة من السنين وهى دار حرورها هواء محرق لا جمر فيها سوى بنى ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهبها كما
قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقوله وكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون ومن اعجب ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه كان
قاعدا مع اصحابه فى المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه وآله اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القى
من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه الا والصراخ فى دار
منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الله اكبر فعلمت الصحابة ان هذا الحجر هو ذاك وانه
منذ خلقه الله يهوى فى جهنم فلما مات حصل فى قعرها فقال تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار فانظر ما اعجب كلام
الله وما احسن تعريف النبى صلى الله عليه وآله لاصحابه **اقول** هو كما قال ان النار من اعظم المخلوقات ولكن ليست اعظم المخلوقات لانها خلقت
من غضبه استجير بالله من غضب الله وغضب الله اعظم من النار وان جهنم لا تزال خائفة وجلة من غضب الله ورحمته تعالى
اعظم من غضبه كما قال تعالى عذابى اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ وقال تعالى سبقت رحمتى غضبى نعم النار من المخلوقات

العظيم

# في بيان ان النار اعظم المخلوقات

العظيمة فاعظم في كلام المص صفة مضافة الى موصوفها والنار استجير بالله منها لها سبعة ابواب لكل باب يسمى باسم مخصوص
كما تقدم من ان الله سبحانه جعلها سبع درجات اعلاها الجحيم يقوم اهلها على الصفا تغلى ادمغتهم كغلي القدور بما فيها والثانية
لظى نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى وجمع فاوعى والثالثة سقر لا تبقى ولا تذر لواحة للبشر عليها تسعة عشر والرابعة الحطمة
ومنها يثور شرر كالقصر كانها جمالات صفر تدق من صار اليها مثل الكحل فلا يموت الروح كلما صاروا مثل الكحل عادوا والخامسة
الهاوية فيها ملوك يدعون يا مالك اغثنا فاذا اغاثهم جعل لهم آنية من صفر من نار فيه صديد ماء يسيل من جلودهم كانه مهل
فاذا رفعوه ليشربوا منه تساقط لحم وجوههم فيها من شدة حرها وهو قول الله تعالى وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه
بئس الشراب وساءت مرتفقا ومن هوى فيها هوى سبعين عاما في النار كلما احترق جلده بدل لجلد اغيره السادسة السعير
فيها ثلثمائة سرادق من نار في كل سرادق ثلثمائة قصر من نار في كل قصر ثلثمائة بيت من نار في كل بيت ثلثمائة لون من عذاب النار
فيها حيات من نار وعقارب من نار وجوامع وسلاسل من نار واغلال من نار وهو قول تعالى انا اعتدنا للكافرين سلاسلا واغلالا وسعيرا
والسابعة جهنم وفيها الفلق وهو جب في جهنم اذا فتح اسعر النار سعرا وهو اشد النار عذابا واما صعود فهو جبل من صفر من نار وسط جهنم
واما اثام فهو واد من صفر مذاب تجري حول الجبل فهو اشد النار عذابا وقد تقدم من تفسير القمي وانما اعدت ذكره لما فيه من الموعظة لمن
كان حيا فجهنم اعظم الابواب السبعة واسفلها واشدها وادلاها باهلها وابعدها قعرا وانما سميت جهنم بهذا الاسم لشدة عمقها وبعد
قعرها وفي اللغة يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وقوله وهي تحوي الحرور والزمهرير يعني ان النار اجارنا الله منها تجمع جميع المكاره
من جملتها المكاره المتقابلة المتضادة كالحرارة والبرودة في اخر مراتبها الممكنة فتحرق بحرارتها النارية والزمهريرية وضابط العبارة عن
مراتب مكارهها ان كل شئ مكروه في الدنيا اذا اشتد وتناهى بحيث يكون قاتلا في الدنيا كالحرارة والبرودة والمرارة والملوحة و
الضيق والخوف والهم والغم والوحشة والفراق والجوع والعطش والخزي والندامة وامثال ذلك من المكروهات اذا تناهى وضوعف
اشتداده القاتل اربعة الاف مرة وتسعمائة مرة كانت شدته مساوية لما يماثله في النار وقس على هذه النسبة جميع مكاره الاخرة
الى امثالها من مكاره الدنيا وقول المص ففيها الحر على اقصى درجاته والبرد على اقصى درجاته يصدق على ما اشرنا اليه في الجملة واما
التقدير الذي ذكرناه فشئ لا يعرفونه وان مروا عليه في احاديث اهل البيت ع وقوله وبين اعلاها واسفلها مسافة خمس وسبعين مائة
من السنين يدل على ان عمقها الاعظم هذه المسافة وهذا ومثله لا يعلم الا من الاحاديث وانا الى الان ما وقفت على ما يدل على هذا
المخصوص ولا انكره الا اعلم ولكن المستفاد من الخبر المذكور بعد هذا الكلام مع ما ذكر من ان عمقها يتقدر بقدر مبلغ الهاوي فيها بحركة
اعماله لا بقدر عمره كما هو ظ الخبر المذكور واذ لو عملنا بظاهره لزم ان يكون رتبة ذلك اليهودي دركة من النار لا يبلغها من نقص عمره عن
السبعين السنة وان كان اعظم جرما واشد معصية منه وهذا مخالف للواقع فان بعض المنافق من دلت الاخبار المتفق على صحتها وصحة
معناها على ان له دركا في جهنم لم يكن فيها درك ابعد منه مع ان عمره لم يبلغ السبعين ولكنه تكلف المعاصي بما لا تقتضيه طبيعته كما اشار
اليه تعالى في قوله في حقه انه كان ظلوما جهولا واليهودي المذكور في الحديث الاتي جرى في معاصيه على مقتضى طبيعته فساوى سيره عمره كما
يساوي هوي الصخرة ثقلها فانك اذا القيت صخرتين كبيرة وصغيرة من اعلى المنارة وصلت الكبيرة الارض قبل الصغيرة لان سيرهما في
النزول بمقتضى طبيعتهما ولو انك القيتهما معا دفعة واحدة الا انك دفعت الصغيرة بيدك بقوتك والكبيرة وقعت بغير دفع وصلت
الصغيرة الارض قبل الكبيرة لان الكبيرة نزلت بطبعها والصغيرة نزلت بتكلف من دفع يدك مع ثقلها فمن نظر بفؤاده من دليل
الحكمة فهم من حديث الهدة وحديث اليهودي وحديث المنافق الظلوم الجهول ان عمق النار قدر سير الواقع بمعاصيه واعماله السيئة فيها
فكل واحد من اهلها يبلغ قعرها في حقه ولا يتقدر في نفس الامر بسبعين عاما ولا بخمس وسبعين مائة سنة على ان اهلها يتضاعف عذابهم
على مر الدهور فيتغير قعرها لكل واحد منهم في كل وقت وليس لهذا الامتداد انقطاع ابدا وكذا حكم الجنة مع اهلها في نعيمهم فهنيئا لاصحاب
النعيم وسحقا لاصحاب السعير وقوله وهي دار حرورها هو محرق كالسموم والسموم انما صار حارا لانه هو امر على اودية النار فكان حارا و
الا فهو الهواء الذي اذا مر على الزمهرير كان باردا وانما هي عنصر براسه خلقه الله من غضبه كما ان النار العنصرية خلقها من حركة
فعله والمجاده النار المذكورة نستجير بالله منها على انواع مختلفة منها نار لا تنطفي ابدا لانها تاكل من نفسها فبعضها ياكل بعضا فيظهر جزء فيشتعل
في الجزء الذي قبله وهذا الاكل ياكله غيره وهكذا فاذا التقى الجزءان طلب كل واحد منهما اكل الاخر فياكل القوي الضعيف والثاني
الاول وهذه شدة لا يوصف وحدة لا تتكيف وجمرها الذي يشتعل منه فيه الناس العاصون لله والحجارة والمراد بالحجارة التي توقد

منها | في جمالات | هي | من نار | المعيار نه | فيشتعل نه

[illegible] انها [illegible]

بها

بها حجارة الكبريت لانها نار جامدة اذا مسّتها النار ذابت نارا وايضا المراد بها قلوب المنافقين والكفار والمشركين فانّ حقيقتها حجارة من نار تصلّبت بطبخ حرارة النار ورطوبة الجحيم وقد اشار الى معنى ما قلنا قوله تعم ثم قست قلوبهم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشدّ قسوة بلحاظ ما ذكرنا سابقا اشارة الى ما ذكره بعض العلماء من انّ المشبّه عين المشبّه به في القران وفي الاحاديث المنقولة عن النبي صه واله باللفظ وقد اقمنا عليه البرهان في محلّه في بعض كتبنا فعلى هذا يصير المعنى في الاية فهي الحجارة او اشدّ قسوة اي بل اشد قسوة وذلك لانّ ذلك القلوب الخبيثة هي منشاء النار وهي المؤجّجة لها وهي طعامها وقد اشار سبحانه في قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم الى نكتة عجيبة حيث قال حصب جهنّم ولم يقل حطب مع انّ المراد به الحطب كما في لغة الحبشة وعن الفرّاء انّ الحصب في لغة اليمن الحطب لانّ الحاء والصّاد من اسم الحصى اعني الحجارة والحاء والباء من اسم الحطب والحاء مشتركة بين الاسمين لانّ المشركين وما يعبدون من الاصنام الظّاهرة والمنافقين وما يعبدون من الاصنام الباطنة صفتهم وحالهم في النار كصفة الحطب وحالته في النار في الاشتعال بمعنى انّها تشتعل فيهم كاشتعالها في الحطب وكصفة الحصى وحالته في النّار من البقاء وعدم الفناء فلا يكونون رمادا فيفنون وينقطع عذابهم بل يبقون كالحجارة وتشتعل بهم النّار كالحطب بناء على انّ الالفاظ بينها وبين المعاني مناسبة ذاتية كما هو الصّحيح ويتناول اسم الاحجار ايضا الاصنام المتّخذة من الحجارة كما ذكره المص واما الاصنام المتّخذة من المعادن فيمكن ادخالها في الاحجار من حيث انها لا تجيب داعيها ولا تسمع ولا تبصر ولا تنفع ولا تضرّ فهي كالاحجار وان كان بعيدا من مفاد كلامه واما اذا اريد بالاحجار المعنى الاوّل والثاني صدق على الكلّ بلا منافاة وفي الاحتجاج عن امير المؤمنين ع لقد مرّ نا مع رسول الله صه بجبل واذا الدّموع تخرج من بعضه فقال له ما يبكيك يا جبل فقال يا رسول الله كان المسيح مرّ بي وهو يخوّف الناس بنار وقودها النّاس والحجارة فانا اخوف ان اكون من تلك الحجارة قال لا تخف تلك الحجارة الكبريت فقرّ الجبل وسكن وهدأ وفي تفسير القمّي عن الصّادق ع قال انّ ناركم هذه جزء من سبعين جزءا من نار جهنّم وقد اطفئت سبعين مرّة بالماء ثم التهبت ولولا ذلك ما استطاع ادمي ان يطفئها وانّها يؤتى يوم القيمة حتّى توضع على النار فتصرخ صرخة لا يبقى ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل الا جثا على ركبتيه فزعا من صرختها اقول وهذا الحديث الاخير يشير الى العدد الذي اشرنا اليه في نسبة مكاره الدّنيا الى مكاره الاخرة وانّ رتبته ما تبلغ حدّ القتل منها في شدّته اذا ضوعف اشتداده اربعة الاف مرّة وتسع مائة مرّة ساوى نظيره من مكاره الاخرة لانّ قوله ع جزء من سبعين جزءا من نار جهنّم يراد منه الشعاع المعبّر عنه بالفاضل في بعض الاخبار وقوله وقد اطفئت سبعين مرّة بالماء اشارة الى الشعاع الشعاع وفاضل الفاضل فالاصل في الاخرة وشعاعه في البرزخ وشعاع الشعاع في الدّنيا فافهم ولما كان الجمر المعروف هو الباقي لهم من الحطب بعد ما تحرقه النار فهو ميراث الحطب بعد ذهاب صورة النّوعية وكان حطب جهنّم الناس والحجارة فقد تمّت عليهم كلمة الله بان يعبد منهم ما اكلته النّار ليذوقوا العذاب كانت اجسامهم واجسادهم وافئدتهم وقلوبهم التي هي حطب جهنّم في الحقيقة هي جمرها لانّ اجسامهم بعد حرقها تورث احشائهم باعادتهم لانها عين الاولى وكذلك الاجساد تورث اجسادا الافئدة تورث افئدة والقلوب تورث قلوبا كلّها اي هي عين الاولى وهم الحطب وهم الجمر والّذي تفيده الادلّة النقلية عنهم ع انّهم حالتين حالة الحطب وحالة الجمر على التعاقب من غير فصل ولا استقرار ففي حالة الاعادة هم حطبها وفي حالة الاحالة والاحراق هم جمرها وقوله من غير فصل ولا استقرار فنبّه به على نكتة وهي انّهم لو حصل لهم استقرار في الاحراق انما الادركوا التخفيف ولو حصل لهم استقرار في حال الاعادة لانقطع عنهم التالم انما الانّ تالّمهم انّما هو بتقطيع اعضائهم واذابة اوصالهم فلو فقدوا التقطيع والاذابة انقطع عنهم التّالّم ولو فقدوا الاعادة لاستراحوا في العدم ولكن الاعادة والاحراق والتقطيع تجري عليهم على نحو السّيلان والاتّصال من غير فصل ولا استقرار وان كان على التّعاقب ومثاله في الشاهد تعاقب اللّيل والنّهار فافهم وقوله والجنّ لهبها يشير به الى اصل ذلك عنده من جهة انّ الجنّ خلقوا من مارج من نار وهو النّار الخالصة من الدّخان فكما انّ عصاة بني ادم هم جمر النّار كذلك عصاة الجنّ هم لهبها فاما كون عصاة بني ادم جمر النّار فيتجه في الاعتبار على نحو ما ذكرناه من انّ الجمر ما بقي من الحطب المحرق بالنّار وهو هم حال التقطيع والاحالة وهم الحطب حال الاعادة والتّبديل وهنا شيء يشكل وهو انّ اللّهب اقوى اجزاء النّار واشدّ احوالها وهو المحرق لا المحرق فاللهب اقوى من الجمر لانّ الجمر بقيّة المحرق والنّاس في الاحوال النّارية اقوى من الجنّ لانّ النّاس جامعون لمراتب الملائكة والشياطين والجنّ ولهذا كان الانسان اكمل المخلوقات واشرفها واخبثها اذا اطاع واخبثها اذا عصى واشرّها كما قال تعم لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين فالمناسب في التاويل العكس والجواب انّ المراد باللهب هنا النّاشي المتفرّع من الجمر لا اللّهب الّذي

اهل ع

# فى بيان الجنة و النار

هو اصل النار فان ذلك هو الكامن فى الجمر وذلك هو الجسد البشرى من الانسان واللهب المأول من الجن متفرع من الجمر فلا يكون هذا اللهب
الثانى اشد من الجمر بل هو لهب الجمر كما ورد فى رد مغالطة ابليس حين قال انا خير منه اى من ادم خلقتنى من نار وخلقته من طين بانه
كذب ففى تفسير على بن ابراهيم عن الصادق ع كذب ابليس ما خلقه الله الا من طين قال الله عز وجل الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا
قد خلقه الله من تلك النار ومن تلك الشجرة والشجرة اصلها من طين فالمارج الذى هو من اللهب من النار الخالص من الدخان الذى
خلق الله منها الجان خلقه الله من الشجر الاخضر وتلك الشجرة التى خلق منها النار التى خلق منها الجان خلقت من الطين فالجمر هو المجاز
للنار واللهب فهو الانسان المانج لها لانها خلقت من غضب الله يعنى مادتها وصورتها من عمل الناس العاصين واللهب المذكور خلقت
منها مادته وخلقت صورته من عمل الجن فارتفع الاشكال وضعف الاحتمال هذا على فرض صحة الوصفين من ان بنى ادم جمرها والجن
لهبها كما يدل عليه الاعتبار باعتبار والتأويل وقول المص وقوله فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون استشهادا بالايتين على كون الناس
والجن وقودها النار على خصوص كون بنى ادم جمرها والجن لهبها وقوله ومن العجب ما روى عن النبى ص انه كان قاعدا مع اصحابه فى المسجد فسمعوا
هدة عظيمة فارتاعوا فقال رسول الله ص اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنة
والان وصل الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة الخ اعلم ان المص عجب من ظهور وصول اليهود الى نهايته فى المحسوس مع كون الوصول معنى
صوريا معنويا وانما كانت له هدة لسرعة ذلك الهوى بسبب قوة ميل انيته وطبيعته الى معاصى الله الكبائر التى هى ثمرات النار وسخط | مصدر ما فيه
الجبار بما هى عليه من العذاب وانما كان سريع الهوى لثقل انيته وانما ثقلت انيته لخلوصها فى ارادة المعاصى وتبذخه بها وعدم التفات
نفسه الى الله والى جهة طاعته فلهذا كان بغفلته وانهماكه فى معاصيه حجرا ثقيلا لاجتماع مشاعره فى جهات المعاصى واعلم انه روى ما
معناه ان النبى ص كان يرعى الغنم قبل النبوة فسمع هدة عظيمة وحصلت الغنم ولما نزل عليه جبرئيل ع بعد النبوة سئله عن تلك الهدة
فقال هذه صوت وقع صخرة القيها فى جهنم منذ سبعين سنة والان وصلت الى قعر جهنم واخبره انه يهودى مات وعمره سبعين سنة و
الرواية التى ذكرها المص انه منافق ويحتمل الاتحاد بالتجوز فى احد الوصفين وفى العيون فى حديث المعراج انه ص قال سمعت صوتا افزعنى فقال
لى جبرئيل تسمع يا محمد قلت نعم قال هذه صخرة قذفتها على شفير جهنم منذ سبعين عاما فهذا حين استقرت قالوا فما ضحك رسول الله ص
حتى قبض فهذه ثلثة احاديث وردت فى ثلاثة اوقات متباينة ظاهرا وفى نفس الامر كلها حكاية عن واقعة واحدة سمعها ص فى وقت
واحد قبل البعثة وبعد البعثة وفى ليلة المعراج قبل ان يصل السماء الدنيا فاذا اراد احد رجل ان يعجب فليعجب من هذا لا مما ذكره المصنف
انما العجب من هذا الفعل الربوبى حيث شهد كل شئ مما كان ومما يكون منذ خلق الله القلم الذى هو عقل الكل الى ما لا نهاية فيما يكون
كل شئ فى وقته بل وما قبل العقل فان الله سبحانه شرفه وعرج به الى ملكوته فاشهده خلق السموات والارض وخلق نفسه التى هى قبل
العقل بما لا يكاد يتناهى لانه حين كان فى مقام قاب قوسين فى عروجه اشهده العقل حين خلقه الله وانهى اليه علمه ثم حين كان فى
مقام او ادنى اى بل ادنى اشهده خلق نفسه وعرضها اياها فهناك عرف ربه وبالجملة اشهده ليلة المعراج كل شئ فى اول وقت كونه الى
اخر انتهائه وانهى اليه علمه من جميع ما كان وما يكون مما هو محتوم الكون من الدنيا والاخرة الا انه فى جرتين كما اشار ص فى حديث العيون | اليه م
المذكور فى المعراج قال فى شان البراق حين سار عليها ليلة المعراج فلو ان الله تع اذن لها لجالت الدنيا والاخرة فى جرية واحدة
فلما لم ياذن لها الا فى جريتين جالت الدنيا فى جرية والاخرى فى جرية فافهم الاشارة واعجب ان كنت تعجب من شئ مما اشرنا اليه فى قوله
على كون كل شئ وبدئه حين انشاءه سبحانه من عالم الغيب والشهادة من جميع وجود الممكنات الكائنة والمحتومة مما لم يكن وقوله قال
تع ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار يشير به الى الاستشهاد على ان ذلك المنافق بلغ اسفل قعر النار والحق ان المنافقين
الذين بلغوا الدرك الاسفل من النار على جهة الحقيقة ليس كل منافق بل هم منافقون مخصوصون والاية نزلت فيهم وساير المنافقين
دخلوا فيها بالتبع ودركهم اسفل من النار اضافى وليس السبعون السنة غاية اسفل النار اذ اسفلها غير متناه وقوله فانظر ما هم
الله الخ بيانه كما فى دعاء النبى ص ادريس ع يا عجيب فلا تنطق الالسن بكل الائه وثنائه واما التعجب من حسن تعريف النبى ص فكيف لا يكون
كذلك واعظم من اثنى عليه فى كتابه فى قوله وانك لعلى خلق عظيم لسراجا ومنيرا **قال** قاعدة فى ان اى حقيقة الهية اظهرت الجنة
والنار والاشارة الى ابوابها اعلم ان لكل معنى من المعانى الذاتية حقيقة اصلية ومثالا ومظهرا فالانسان مثلا حقيقة كلية و
هو الانسان العقلى مظهر اسم الله وكلمته والروح المنسوبة اليه فى كلمة القيها الى مريم وروح منه ونفخت فيه من روحى ولها امثلة جزئية

وقوله

# في بيان الجنة والنار

وافراد شخصية كزيد وعمرو ولدايضه مظاهر كالمشاعر والالواح الذهنية فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم مظهر للاسم الرحمن
اقوله تعم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا **اقول** يريد ان لكل شئ حقيقة ومظهرا ومثالا فالحقيقة يطلق على ما به الشئ هو
على معناه العقلى اعنى حقيقته فى مرتبة العقول لا المعنى التعقلى الاشراعى وعلى حقيقة الشئ من ربه وهو المسمى بالوجود عند الحكماء
والعارفين وبالنور وبالفؤاد فى الائمة ع والظاهر انه يريد بهذه الحقيقة حقيقة العقلية لا التعقلية ولهذا قال وهو اخبار صح
الانسان العقلى والمظهر معناه عند كثير ان الظاهر اشرق عليه والحق ان المظهر هو ما يظهر به الظاهر فمعنى حقيقة الانسان
هى مظهر اسم الله ان اسم الله الذى هو اثر فعل الله تعم وتاكيده ظهر بتلك الحقيقة اى اشرق نورا هو تلك الحقيقة وان اراد بتلك الحقيقة
الحقيقة الاولى اعنى النور المحمدى صه فمعنى كونه مظهر الاسم الله انه اثر فعل الله وتاكيده ويراد بالاسم الفعل فان قلت كيف يكون نوره
خير خلق الله وهو اثر فعله والفعل من الخلق والمؤثر افضل من الاثر قلت ان مادة النور الذى هو نور الانوار ص اخترعها الله
بفعله لا من فعله وصوره بصوره فعله كما انك اذا كتبت كلمة فمادتها من المداد الذى عملته بفعلك لا من فعلك وفعلك انما
احدثته بنفسه لاجل ايجاد الكلمة وايجاد مادتها فهى علة غائية لفعلك وان صدرت بفعلك وكونها متوقفة على فعلك لا
يستلزم افضليته عليها وكذلك تصويرها بصورة فعلك لانك صورت الفعل لغاية ما ينبغى لتصوير مفعولك لان الفعل انما هو
لاجل المفعول ففى الحقيقة وان كانت علة ايجاده نفسه فهو فى نفس الامر مقصود لغيره ولذا ورد فى الحديث كما فى تفسير العياشى
عن محمد بن عذافر الصيرفى عمن اخبره عن ابى عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعم خلق روح القدس ولم يخلق خلقا اقرب اليه منها وليست
باكرم خلقه عليه فاذا اراد امرا القاه اليها فالقاه الى النجوم فجرت به يعنى ان روح القدس اقرب خلق الله اليه من جهة الوحى لانها
كالالة وفى خلق الله من هو اكرم على الله منها كمحمد ص واله ع فعلى راى المص كما ذكره فى المشاعر ان المراد بروح القدس فعل الله وتتجه
على تفسيره ما وجهناه وعلى راينا ان المراد بروح القدس الملك الذى هو من امر الله اعنى عقل الكل او جبرئيل فيكون هذا الحديث شاهدا
لما وجهناه من افضلية المفعول على الفعل وان كان الفعل اقرب لكونه مقصودا بالعرض والمفعول بالذات والظاهر ان المراد
بالنجوم فى هذا الحديث الائمة ع وسيدهم جدهم ص يعنى ان الله يامر الملك ان يلقى اليه ص ما شاء من امره ويامره عن الله تعم ان يلقى
ذلك الى اهل بيته ع لانهم الحفظة والمراد من اسم الله اسم فعله لان ذاته مقدسة لا تسمى ولا فائدة فى التسمية لانه تعم لا يشتبه على
نفسه فلا يحتاج الى ان يميز نفسه بعلامة ولا يذكر ما سواه ليسمى له نفسه وانما سائر اسمائه لتميز جهات افعاله وهيئات مفعولاته
كالحى لتميز الاحياء من سائر افعاله والحيوة من مفعولاته والقيوم لتميز الاقامة من سائر افعاله والمتقوم من سائر مفعولاته وكذلك
كلمة التى هى مشيته وابداعه ومعنى كون الانسان مظهرها مثل ما تقدم ومعنى كونها كلمة انها مفهمة لمطلوبه عز وجل اذ معنى الكلام
ذلك والمراد من الروح المنسوب اليه فى الاية الروح التى خلقها وقدسها من الرذائل وطهرها من الارجاس ونسبها اليه تعالى
تشريفا فقال ونفخت فيه اى فى ادم وعيسى وغيرهما من روحى وهى المسماة بروح القدس وبروح عن امره وهى عندنا روحان روح
من امر الله ونعنى به عقل الكل ونعنى بامر الله تعم نورا الذى نور الانوار ص ان اريد ان تقوم الروح بالامر تقوم ما ركنيا وان اريد ما
تقوم به تقوم صدور فالامر فعل الله وروح القدس وهو النور الاصفر الثانى من اركان العرش اعنى الروح الكلى فمعنى كون الانسان
مظهرا كونه اشراقا وكونه مشتقا ومعنى كونه فى رتبة التشخص مثالا انه كان صورة ومركبا للانسان العقلى كما قال على ع فى بيان معرفته
بالنورانية لسلمان وابى ذر الى ان قال وانا تكلمت على لسان عيسى بن مريم فى المهد وانا ادم وانا نوح وانا ابراهيم وانا موسى وانا
عيسى وانا محمد ص انتقل فى الصور كيف اشاء من رانى فقد راهم ومن راهم فقد رانى ولو ظهرت للناس فى صورة واحدة لهلك
فى الناس وقالوا هو لا يزول ولا يتغير وانا عبد من عباد الله الحديث يعنى انهم امثاله ظهر فيهم كل واحد من الانبياء ظهر فيه بوجه
قال تعم ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون اى مثلا لعلى ابن ابى طالب ع وفى الكافى عن ابى بصير قال بينا رسول الله ص
ذات يوم جالس اذ اقبل امير المؤمنين ع فقال له رسول الله ص ان فيك شبها من عيسى ابن مريم لولا ان تقول فيك طوائف من امتى
ما قالت النصارى فى عيسى ابن مريم لقلت فيك قولا لا تمر بملاء من الناس الا اخذوا التراب من تحت قدميك يلتمسون بذلك البركة
قال فغضب الاعرابيان والمغيرة بن شعبة وعدة من قريش معهم فقالوا اما رضى لابن عمه مثلا الا عيسى ابن مريم فانزل الله على
نبيه ص ولما ضرب ابن مريم مثلا الى قوله لجعلنا منكم يعنى من بنى هاشم ملائكة فى الارض يخلفون الحديث فعيسى هو مثل على ع
كما قال تعم ان هو اى عيسى الا عبد انعمنا عليه وجعلناه مثلا لبنى اسرائيل لا كما توهم من فهم الغش من قوله ان فيك شبها من

# في بيان الجنة والنار

عيسى ابن مريم والحاصل المثال للانسان الحقيقي هو الانسان الظاهري المحسوس وهو قول المصـ ولها امثلة جزئية اى لتلك الحقيقة
وافراد شخصية كزيد وعمرو ولكن هنا شئ يجب التنبيه عليه وهو ان الشئ الجزئي كزيد وعمرو وهو الانسان المحسوس له حقيقة جزئية
عقلية ذاتية غير النعقلية وتلك الحقيقة الجزئية لزيد غير الحقيقة الجزئية التي لعمرو ومتميزة منها بمشخصات عقلية وجودية كالحصة
الماخوذة من الخشب للسرير والحصة الاخرى للباب واما قبل الاخذ فليس ثم حصة من الخشب للسرير والباب وانما الموجودة
الخشب الصالح لكل شئ والحقيقة لا يكون مثالها جزئيا لان الجزئي مثال للحقيقة الجزئية او بوجه من وجوه الكلية فان زيدا الكلية
الجزئي حقيقة جزئية لا كلية لان الحقيقة حصة من الكلية متميزة عن غيرها من الحصص واما قوله تعـ كان الناس امة واحدة
فانهم متمايزون فيما بينهم وانما الاتحاد قبل بعث النبيين في جهة التكليف وقبول موجبات السعادة والشقاوة في الخلق الثاني و
قوله وله ايضـ مظاهر كالمشاعر والالواح الذهنية يعني للانسان الجامع للانسان العقلي والحسي مظاهر كالمشاعر التي يشعر بها
اقول الحق ان المشاعر منها ذاتية وهي حقائق مراتبها ومنها مظاهر لتلك الحقائق فاعلى المشاعر الفؤاد وهو الوجود والنور الذي خلق منه
الانسان اعني مادته الاولى وذلك حقيقة الانسان في البدء والذكر الاول وهو مدرك المعرفة ومظهره ادراك الشئ بلا كيف و
لا اشارة واوسط المشاعر القلب وهو العقل الجوهري وهو حقيقة معنى الانسان وهو مدرك المعاني ومظهره تعقل المعاني المجردة
عن المدة الزمانية والمادة العنصرية والصورة الجوهرية والمثالية واخر المشاعر النفس والخيال وهو مدرك الصور ومظهره تخيل
الصور الجزئية المجردة عن المدة الزمانية والمادة العنصرية فالمظاهر ادراكات المشاعر لا نفس المشاعر كما توهم وقوله فكذلك للجنة
حقيقة كلية هي روح العالم اقول اما استدلاله بالانسان فحق لانه الاية التي جعلها عز وجل دليلا على ما يريد معرفته كما قال سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم واما تحصيل الدليل منه فموقوف على التوفيق الالهي واقول ان حقيقة الجنة هي الولاية والحقيقة المحمدية
وهي متعلق المشية والاسم الرحمن من المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان ظهرها في روح العالم وحقيقته فهي احد معاني العرش
واستدلاله بقوله تعـ يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا لم يقع على نفس الحقيقة وانما وقع على مستوى الرحمن الذي احد افراده الحقيقة
واحد افراده جنان الصاغورة واحد افراده التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن واحد افراده السموات السبع واحد افراده ما
فوق الارض وتحت السماء لان الحظائر من الجنان بين الارض والسماء يحشر اليها المؤمنون من الجن واولاد الزنا من المؤمنين
المطيعين والمجانين الذين لم يعقلوا في دار التكليف وليس لهم اقارب من اهل الشفاعة وهم يحشرون الى الرحمن واهل الجنان السبع
في السموات السبع يحشرون الى الرحمن واهل جنة عدن التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن يحشرون الى الرحمن واصحاب اليقين
اصحاب جنان الصاغورة يحشرون الى الرحمن واولوا الحب والمعرفة يحشرون الى الرحمن وهم الذين قال تعـ في شانهم في حديث الاسراء
يا احمد ان في الجنة قصرا من لؤلؤ فوق لؤلؤ ودرة فوق درة ليس فيها فصم ولا وصل فيها الخواص انظر اليهم في كل يوم سبعين
مرة واكلمهم كلما نظرت اليهم ازداد ملكهم سبعين ضعفا واذا تلذذ اهل الجنة بالطعام والشراب تلذذوا اولئك بذكري وبكلامي وحديثي
فاذا اراد المصـ بقوله روح العالم ذات العالم وكنهه فصحيح فان اصل الجنة كنه العالم لان اصل العالم وكنهه الرحمة والرحمة كنه الجنة والرحمن
هو الظاهر بالرحمة فتصدق الاية على كل مرتبة من مراتب الجنة كما مثلنا وان اراد بقوله روح العالم الروح المتعارف اعني المتوسط بين العقل
والنفس فلا يصدق الا على الجنة التي ارضها الكرسي وسقفها عرش الرحمن لا على ما فوقها فلاحظ ما ذكرنا وقوله ولها مثال كلي اذا اريد بالمثال
الجنة التي سقفها عرش الرحمن وارضها محدب الكرسي واراد بها جنة عدن فحسن والا فالمثال في غير جنة عدن الجنان السبع التي في السموات
السبع قال ولها مثال كلي هو العرش الاعظم مستوى الرحمن وصورته كما ورد ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وامثلة جزئية
كقلوب اهل الايمان كما ورد قلب المؤمن عرش الله قلب المؤمن بيت الله ولها مشاهد ومظاهر كلية وجزئية هي طبقات الجنة وابوابها اقول
الصواب ان نقول ان المثال الكلي هو الجنان المحسوسة لان المحسوسات امثال المجردات وصورها نعم ان كان يريد بالمثال الدليل فقوله صحيح
هنا وغير صحيح في قوله قبل ولها امثلة جزئية وافراد شخصية كزيد وعمرو فانه جعل زيدا وعمرا والذي هو الانسان المحسوس مثالا للانسان
العقلي يعني انه ظاهر له لا انه دليل عليه واذا اراد هنا بالمثال الظاهر لم يصح لان العرش ليس هو ظاهر الجنة الكلي ولا قلب المؤمن ظاهر الجنة
كما ان زيدا ظاهر الانسان العقلي نعم العرش الاعظم الذي هو ذو الاركان الاربعة النور الاحمر الذي احمرت منه الحمرة والنور الاصفر
الذي منه اصفرت الصفرة والنور الاخضر الذي اخضرت منه الخضرة والنور الابيض الذي منه البياض او ابيض البياض على الروايتين
ومنه ضوء النهار وهي الملائكة الاربعة العالين الذين لم يسجدوا لادم عـ والعرش الباطن الكلي الذي اشار اليه تعـ في الحديث القدسي

# في بيان الجنة والنار

في قوله ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن وفي وجي وهو قلب محمد ص وقلوب اهل بيته الطاهرين ع والعرش الباطن فانه يتقلب معهم
الجزئي وهو قلوب من سواهم من المؤمنين هي كلها امثال للجنان بمعنى الادلة كليها وجزئيها الجزئيها وقوله كما ورد قلب المؤمن عرش الله لكليهما
وقلب المؤمن بيت الله ليس ذلك من طرقنا فيما وقعت عليه وانما هو من طرق العامة وقوله وله مشاهد ومظاهر الخ يريد به ان ما فيك
مثلا من الحواس الظاهرة الخمس والخيال والنفس او الحواس الخمس والنفس والجسد على الاحتمالين هي ابواب الجنة السبعة اذا استعملتها
فيما خلقت لاجله والعقل هو الباب الثامن المسمى لجنة عدن والظاهر من هذا انها طرق لتلك الابواب وان الاعمال الطيبة الصادرة
عن هذه المشاهد الثمانية صور لما في ابواب الجنات الثمانية من النعيم والثواب الدائم المقيم ولعل المص انما راى ان هذه المشاعر هي
ابواب جهنم وطبقاتها لانه يرى ان الجنة وما فيها من النعيم والقصور والحور والولدان من نوع النيات والاعتقادات كما تقدم
من كلامه وقد بينا هناك بطلانه **قال** وكذا النار لها حقيقة كلية هي البعد من رحمة الله صورة غضبه ومظهر اسم الجبار والمنتقم
ولها مثال الكلي هي نار جهنم ولها مظاهر كلية وجزئية هي طبقات جهنم وابوابها وطبقاتها سبعة تحت الكرسي وفيه اصول السدرة و
منها منبت شجرة الزقوم طعام الاثيم طلعها كانه رؤس الشياطين وهناك تنتهى اعمال الفجار والمنافقين وهي محيطة بالكافرين وكذا
سرادقها ولها امثلة هي اهوية النفوس بل النفوس الهاوية المظلمة والصدور الضيقة الحرجة **اقول** للنار حقيقة كلية ولا شك ان
كل شئ فله حقيقة كلية او هو حقيقة كلية وليس المراد في المذهب الحق بالكلية المعنى المصطلح عليه فان المعنى المصطلح عليه معنى ذهني
ظلى صوري منتزع من الخارج الموجود في افراده لانه منتزع في الحقيقة من القدر المشترك بين الافراد مع قطع النظر عن مشخصاتها
كالخشب المشترك في السرير والباب والكلي المراد هنا على المذهب الحق هو الذات الجامعة الظاهرة باشراقاتها المتمايزة بالمشخصات بل
هو ظهور تلك الذات الجامعة بتلك الاشراقات المتمايزة اذ المراد بذلك الظهور تلك الاشراقات نفسها فانا اذا قلنا العقل الكلي
فافراده العقول الجزئية وليست اجزاء من ذاته ولا ان كل واحد من تلك الجزئية نفس عقل الكل تنقل فيها على جهة البداية او تجزى
فيها بل هو واحد بسيط ليس فيه كثرة وانما الجزئية اشراقاته وتاييداته بكثرة مشخصاتها وقوله هي البعد من رحمة الله صورة غضبه
ظاهره ان حقيقة النار هي النار المعنوية العقلية هي البعد من رحمة الله والحق ان حقيقة الجنة الرحمة وحقيقة النار الغضب و
قوله صورة غضبه صحيح واما البعد فهو من لوازم الغضب وكما ان الجنة باعتبار كون ما فيها من الامور المحبوبة المطلوبة صورة الرحمة
وظاهرها ولازمها كذلك النار باعتبار كون ما فيها من الامور المكروهة المنافية هي صورة الغضب وظاهره ولازمه ومظهر اسم
الجبار والجبار يطلق على الله تعالى باعتبار معنى القهر والسطوة ويطلق على الله تعالى باعتبار كونه جابر الكسر والمراد هنا المعنى الاول
واضافة اسم اليه بيانية لان الغضب اثر الاسم ذي السطوة والقهر والانتقام وهذه من فعله بداعي العدل الذي هو جزء الرحمة الواسعة
وقسيم الرحمة المكتوبة وقوله ولها مثال الكلي يعني ان لها ظاهرا كليا بما تقدم من الكلي اى شاملا واسعا وهو نار جهنم والمراد بجهنم هنا
مطلق النار الجامعة للابواب السبعة لا خصوص الباب السابع الاسفل كما مر تفصيلها ولها مظاهر كلية اى ابات كلية هي طبيعة الجهل
الكلي المسماة بالطمطام ونفسه المسماة بالثرى وروحه المسماة بما تحت الثرى وهي مشاعر ائمة المنافقين وصاحب راياتهم الذي فيه شركاء
متشاكسون تدعيه اهل النحل والملل المنحرفة عن الحق فالنصارى تدعى امامته واليهود تدعى امامته والصابئة والمجوس والدهرية و
الثنوية والمانوية والمزدكية وكل طائفة غير المؤمنين الاثنى عشرية يدعون انه امامهم فظاهر مشاعرهم ابات النار وافئدتهم مظاهر
غضب الجبار المؤججة للنار في جميع الاطوار في الادوار والاكوار وله مظاهر جزئية وكلية اضافية هي طبقات جهنم وابوابها ولهذه
الطبقات امثلة جزئية وكلية اضافية هي طبقات جهنم وابوابها ولهذه الطبقات امثلة جزئية ومظاهر هي ابات وظواهر فالابات
اهوية النفوس المعبودة من دون الله والظواهر هي النفوس الهاوية المظلمة العابدة والصدور المضيقة الحرجة التي كانها يصعد
في السماء لشدة غليانها بلهب اعمالها الباطلة واعتقاداتها الفاسدة وقوله وطبقاتها سبعة تحت الكرسي غلط على ظاهر
مراده لانه يريد بالكرسي الذي هو ارض جنة عدن والذي تحت هذا الجنات السبع جنة دار المقامة وجنة الخلد وجنة المأوى وجنة
دار السلام وجنة النعيم وجنة العالية وجنة الفردوس ولو اراد الكرسي الباطل الذي هو الثور الحامل للعرش صح كلامه بل لو اراد
مطلق التحتية صح في الجملة لان النيران السبع تحت الارضين السبع كما ان الجنان السبع فوق السموات السبع وحقايق النيران السبع
تحت الثور وهو تحت الحوت وتحت البحر وتحت الريح العقيم ومنشاها من الطمطام والثرى وما تحت الثرى والجهل الكلي ومأخذ

هذا

# في بيان الجنّة والنّار

هذا التّرتيب انّ كتاب الابرار وهو في عليّين وهو نفس الكرسي والكرسي ارضه مقابل لكتاب الفجّار وهو في سجّين وهو الصّخرة التي
ذكره الله حكاية عن لقمان وهي التي تحمل الملك الحامل للارض وهي طينة خبال وفي نهاية ابن الاثير وفيه من شرب الخمر سقاه الله من طينة
الخبال يوم القيمة وجاء تفسيرها في الحديث انّ الخبال عصارة اهل النّار والخبال في الاصل الفساد انتهى وفي مجمع البحرين يعني طينة
خبال قال وفسّرت بصديد اهل النّار وما يخرج من فروج الزّناة فيجتمع ذلك في قدر جهنّم فيشربه اهل النار انتهى وقوله وفيه اصول ع
اي في الكرسي امّا كون الكرسي قد يستعمل للكرسي الاسفل المعبّر عنه بالثور فلا محذور في الاستعمال وامّا انّ فيه اصول السّدر فان كان
على معنى انّه ارض الجنّة وفيها سدر مخضود اي لا شوك فيه فظ وامّا انّ اصل السّدر هو شجرة الزّقّوم فشئ لم اعرفه ولا اقف فيه على خبر
ولا سمعته من احد ولا وقفت عليه في كتاب الّا هنا وفي كتابه الاسفار ايضه قال فيه والكرسي موضع القدمين يعني فان بعده قدم الجبار
وهي لاهل النّار وقدم صدق عند ربّك وهي لاهل الجنّة وفيه اصول السّدر التي هي شجرة الزّقّوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال
الفجّار والمنافقين انتهى ولا ادري هل كان هذا شيئا عند اهل التصوّف ام لا لانّي قليل التّفتيش في كتبهم مع انّه ليس عندي منها شئ فربما
هو مذكور في رواياتهم او في اختراعاتهم ويحتمل انهم ارادوا بها الزّم بمعنى انّ سدرة المنتهى شجرة في الجنّة كل اصله فيها ورقه هي وجهه الّذي
يبقى واصله الّذي منه يستمدّ النّور وتكون اصولها التي هي عبارة في الشاهد عن العروق كناية عن اسفلها المعبّر عنه بعكسها الّذي هو
وقوله ع الشجرة المجتثّة وعلى ما هو من هذا النوع يمنع التصريح به لانّ ظاهره يعارض مثل هذه التّاويل وبالجملة هذا شئ لا اعرفه ومنها :
شجرة الزّقّوم طعام الاثيم وهي شجرة مرّة كريهة الطعم والرّايحة وعن ابن عبّاس لمّا نزلت هذه الاية قال ابو جهل انّ محمّدا يخوّفنا شجرة الزقوم
هاتوا الزّبد والتّمر وتزقّموا اي كلوا وفي النّهاية وقيل اكل الزّبد والتمر بلغة افريقيّة الزّقّوم وقال ابن الزّبعرى الزّقّوم بكلام البربر التمر
والزّبد وفي رواية بلغة اليمن طعام الاثيم الثابت الاسم ومنبت شجرة الزّقّوم في الجحيم كما قال تع انّها شجرة تخرج في اصل الجحيم والجحيم اعلى
النّيران والظّ عندي وهو ما استفدته من اثارهم ع انّ شجرة الزّقّوم في طرف اسفل سافلين في مقابلة شجرة المزن التي هي في عليّين و في
الكافي باسناده عن ابي عبد الله ع قال انّ في الجنّة شجرة تسمّى المزن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمنا اقطر منها قطرة فلا يصيب بقلة
انّ ع ولا ثمرة اكلها مؤمن او كافر الّا اخرج الله تع من صلبه مؤمنا الا انّ قوله ع في الجنّة شجرة ان اريد بالجنّة عليّين كان مقابلها سجّين
وهي الصّخرة التي على قرن الثّور او على سنامه على اختلاف الرّوايتين وان اريد غير عليّين كان ما يقابلها فوق الصّخرة لانّ مقابل
الاعلى اسفل ومقابل الاسفل اعلى وشجرة الزّقّوم لا تكون اسفل من سجّين وهي على العكس من شجرة المزن اذ منها تصعد الخمرة و بها :
البقول والتّمر فمن اكل ما اصابه منها قطرة خرج من صلبه كافر وسدرة المنتهى مقابلة لها في طرف عليّين فان اريد من شجرة المزن ٥
اعلى سدرة المنتهى كما يفهم من بعض الاخبار لم يكن اصلها سجّين لانّ سجّين تخرج في اصل الجحيم والسّدرة في عليّين اي اعلى الجنان او في
سائرها فلا تكون منها لما بينهما من التّباين وان اريد غيرها فالسّدرة فوق شجرة المزن اذ ليس وراها نهاية وفي العلل عن الباقر ع
انمّا ع الى ان قال سمّيت سدرة المنتهى لانّ اعمال اهل الارض تصعد بها الملائكة الحفظة الى محلّ السّدرة والحفظة الكرام البررة دون
السّدرة يكتبون ما ترفع اليهم الملائكة من اعمال العباد في الارض قال فينتهون بها الى محلّ السّدرة الحديث وهذا الحديث ممّا
يدلّ على اتّحاد محلّ السّدرة مع عليّين كتاب الابرار وبالجملة لم اجد لكلامه من كون اصل السّدرة شجرة الزّقّوم محملا يليق الّا ذلك
الاحتمال المرجوح وقوله طلعها كانّه رؤس الشّياطين يعني حمل تلك الشجرة كانّه رؤس الشياطين كناية عن تناهيه في الكراهة و
قبح المنظر لما في النفوس من استكراه الشياطين واستقباحه لما في الطّباع من انّ الشّياطين شرّ محض فيشبّهون كلّ مكروه في ٥
طباعهم وكلّ قبيح برأس الشياطين كما كانوا يشبّهون كلّ حسن جميل بالملك كما قال تع ان هذا الّا ملك كريم لما في طباعهم ونفوسهم
من انّ الملك خير محض لا كراهة في شئ منه اصلا وهذا تشبيه تخييلي وقيل انّ التّشبيه على حقيقته فانّ الشيطان حيّة عرفاء
لها صورة قبيحة المنظر هائلة شديدة الكراهة والوحشة وقيل انّ شجرا اسمه الاستن خشنا منتنا مرّا منكر الصورة يسمّى ثمره رؤس
الشّياطين والعرب سمّوا هذا الثمر برؤس الشّياطين لما فيه من الصّفات المكروهة من جهة تخيّلهم لشدّة القبح والكراهة في ٥
الشّياطين ثم بعد استقرار التسمية كان عندهم اصلا يشبّهون به كلّ مستقبح وانت اذا لاحظت ما ذكرناه مرارا من انّ جماعة
من العلماء العارفين صرّحوا بانّ المشبّه عين المشبّه به في القران وفي الاحاديث المرويّة عنهم ع باللّفظ ظهر لك تفسير باطن ٥
التاويل بان طلع شجرة الزقوم وثمرها رؤس الشياطين الّذين هم شياطين الانس وائمّة الضّلال الدّاعون الى النار في جميع الاحوال

فافهم

# فی بیان تعداد ابواب النار

فافهم وقوله وهناك تنتهی اعمال الفجار یعنی بیان ان اعمال الفجار ینتهی الی منبت شجرة الزقوم الذی هو سجین کتاب الفجار کما ینتهی اعمال
الابرار الی منبت شجرة المزن اعنی سدرة المنتهی علی الظاهر فی کثیر من اخبارهم ع الذی هو علیون کتاب الابرار اذ لیس وراء ذلك
فی المقامین الا مبادی الاعمال ودواعیها فانها فی الاعمال الصالحة فی الافئدة ثم فی القلوب ثم فی النفوس وفی الاعمال الطالحة
القبیحة فانها فی الدنیة الاولی الکلیة ثم فی الجهل الکلی ثم فی النفوس الامارة بالسوء فانها فی الاولی مقومة منعمة وفی الاخری
مفرقة مؤلمة وقوله وهی محیطة بالکافرین ای النار بجمیع ابوابها او جهنم علی جهة العموم اقتباس من الایة فانها کما اشار الیه الکتاب
وصرح جوابه من ان النار موجودة فی الدنیا فی اهلها ویوم القیمة اهلها فیها ولما طلب السائل من الامام زین العابدین ع بیان ذلك
من القران فاجاب ع بما معناه انه موجود فی نحو ثلثین ایة منها قوله تع یستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحیطة بالکافرین یعنی فی
الدنیا وقوله تع یصلونها یوم الدین وما هم عنها بغائبین یعنی الان وقوله تع لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم ومثل ذلك کثیر
حتی ان السائل قال له ع لم لا یتالمون اذا قال ع انهم اموات ولو کانوا احیاء لتالموا ومعنی کونها فیهم ان مظاهرها ای محال ظهورها
صور اعمالهم ومنشاها مضمرات اعتقادهم وکذا سرادقها والسرادق کلما احاط بشیء من حائط او مضرب وخباء یعنی ان سرادقها
محیط بالکافرین وقیل السرادق ما یحیط بالخیمة وله باب یدخل منه الی الخیمة وقیل هو ما یمد فوق البیت وسرادق النار بالمعانی
الثلثة نعوذ بالله من النار **قال** وابوابه سبعة لقوله تع لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزء مقسوم وهی عین ابواب الجنة
لا لاهلها فانها علی شکل الباب الذی اذا فتح علی موضع انسد به موضع اخر فعین غلق هذه الابواب علی الجنة فتحها الی النار الا باب
القلب فانه ابدا مطبوع علی النار لا یفتح لهم ابواب السماء ولا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط لان صراط الله کما مر ادق من
الشعر فیحتاج من یسلکه الی کمال الدقة واللطافة فانی یتیسر سلوکه للحمقاء الجاهلین سیما مع العناد والاستکبار فابواب النار سبعة
وابواب الجنة ثمانیة **اقول** للنار سبعة ابواب فیحتمل ان یکون المراد بالابواب طبقاتها واصنافها ویحتمل ان یکون المراد بالابواب
سبعة لکل طبقة منها والاحتمالان جاریان حتی فی الایة فی قوله تع لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزء مقسوم وان کان الظاهر من
الایة وکلام المفسرین الاحتمال الاول وقوله جزء مقسوم یعنی ان المعذبین تختلف مراتبهم فی اعمالهم بحسب اختلاف ذواتهم فان
کل جزء خلق من طبقة یعود الیها لا الی غیرها فمن خلقت طبیعته وصورته من سقر لا یعود الی الحطمة التی زالت الجحیم لا یعود الی لظی التی هی
لا تحتها ومن خلقت طبیعته وصورته من لظی لا یعود الی سقر التی هی تحتها ولا الی الجحیم التی هی فوقها ومن خلقت طبیعته وصورته
من سقر لا یعود الی الحطمة ولا الی لظی ومن کان من الحطمة لا یعود الی الهاویة ولا الی سقر ومن کان من الهاویة لا یعود الی السعیر و
لا الی الحطمة ومن کان من السعیر لا یعود الی جهنم ولا الی الهاویة ومن کان من جهنم لا یعود الی غیرها فلکل نار منهم قوم هم اولی بها
وهی اولی بهم وقوله وهی عین ابواب الجنة لا لاهلها یرید ان ابواب النار السبعة مظاهرها فی الانسان حواسه الخمس اللمس والشم و
الذوق والسمع والبصر والخیال والوهم وقیل الحواس الخمس والجسد والنفس اذا استعملها فی غیر ما خلقت لاجله بل استعملها فیما
نهی عن استعمالها فیه کانت ابواب النار السبعة لکل باب منها جزء من اعماله القبیحة تخرج منه وتدخل فیه او منه کما انها ابواب
مشاعر ذلك المکلف واذا استعملها فیما خلقت لاجلها ومنعها من غیر ما لم تخلق لاجله کانت ابواب الجنة السبع لکل واحد منها
جزء من اعمالها الصالحة تخرج منه وتدخل منه بمعنی ان هذه السبعة طرق لتلك الدرکات وهذه الدرجات واما الجنة
الثامنة جنة عدن فبابها وطریقها العقل الا بصلح لاستعمال الاعمال السیئة فلهذا کانت الجنان ثمان والنیران
سبع واصل ذلك ان الانسان خلق انموذجا من العالم کله کما نقل عن امیر المؤمنین ع فی قوله اتحسب انك جرم صغیر وفیك
انطوی العالم الاکبر فکل ما یوجد فی عالم الکبیر یوجد نظیره فی العالم الصغیر الذی هو الانسان والذی فی الانسان الصغیر
ایاته وامثاله ونظایره التی یستدل علیه بها الا ان تلك السبعة الاعضاء هی حقایق ابواب الجنان وابواب النیران کما
اعترف به فی الاسفار فی الجواب فهل قلنا السمع والبصر وغیرهما التی لاهل السعادة والهدی مباینة بالحقیقة والنوع
عندنا للتی لاهل الشقاوة والهوی وان وقع الاشتراك بینهما فی اصل الاحساس والشعور انتهی نعم هی ادلة ذلك وطریقه تلك
المسالك وقوله فانها علی شکل الباب لیس علی اطلاقه لان کونها علی شکل باب واحد بین مدخلین انما تجری فی الافئدة وضدها
اذ لا سهو ولا فتور بینهما بل کما ذکر اذا فتح علی موضع انسد به موضع اخر وذلك اذا کان باب الخشب بین مدخلین فانه اذا

فتح باب



# في بيان تعدد ابواب النار

فتح باب مدخل سدّ بابه المفتوح المدخل الاخر وبالعكس بخلاف مداخل القلوب والنفوس والخيال والحواس فانه قد يتعلق على
مدخل لا ينفتح به المدخل الاخر لوقوع الغفلات والفترات والسهوات الا ان الفؤاد بل القلب ليس له وجه الى الباطل فلا يؤدى
الى النار فلذا لم تكن النيران اكثر من سبع وكانت الجنان ثمان وحيث جاز وقوع الغفلات والفترات دلّ على انهما بابان متشابهان
باب للجنة وباب غيره للنار فلا يصح جعل ابواب النيران بعينها ابواب الجنان بل هما متغايران وان اتحدت في الظاهر الا ان الاستعمال
لان الاله لم تخلق للنار وانما خلقت للجنة الا انها صالحة للاستعمال في التوصل الى النار فهي في الحقيقة للجنان اولا وبالذات وللنيران
ثانيا وبالعرض ولاجل هذه النكتة كان المكلف اذا نوى خيرا كتبت له حسنة وان فعله كتبت عشر واذا نوى شرا لم يكتب عليه
شئ واذا فعله انتظر سبع ساعات بعدد الالات الصالحة فان تاب لم يكتب عليه شئ والا كتبت عليه سيئة واحدة والسر فيه
ان الحسنة اذا برزت من العقل بالنية الصالحة كتبت واحدة لانها برزت مما خلق لها فهي متاصلة فيه فاذا عملها مرت على
النفس والتعقل والعلم والوهم والوجود والخيال والفكر والحيوة والجسد فكتبت عشرا لانها مرت على عشر مراتب متاصلة فيها
بخلاف السيئة فانها اذا برزت بنيتها برزت من النفس التي لم يخلق لها فليست متاصلة بل هي عارضة فاذا عملها مرت على العلم والوهم
والخيال والفكر والحيوة والجسد فلها سبع مراتب هي عارضة عليها النفس وهذه الستة فاذا عملها انتظرت سبع ساعات بعدد هذه
المراتب فان تاب محيت لعدم استقرارها والا كتبت هذه السبعة الاعراض واحدة وليس الا لما قلنا والله سبحانه اعلم باسرار خلقته
فابواب طرق الجنة ذاتية وابواب طرق النار عرضية فليس هي الا اياها فافهم وقوله الا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار يعني ان تلك
الاعضاء السبعة لاهل الجنة وقد يفتح لاهل النار الا باب القلب فانه مطبوع باعمالهم على قلوبهم فلا يفتح لهم ابدا لانه لا يصلح لاعمال الشر
وانما هو مفتوح لاعمال الخير ولذا قال تعالى في حق اهل النار لا يفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط فالسماء
يطلق في التفسير الباطن كما روي عنهم ع ويراد به رسول الله ص وهو يكنى به عن العقل كما قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي
عقلا ولاجل هذا الطبع كانت الجنان ثمان والنيران سبعا لعدم فتح باب العقل عليهم وقوله لان صراط الله ادق من الشعر الخ يشير به الى
ان ما اشرنا اليه من كون الابواب في الجنة والنار واحدة وكون الجنة ثمان لان باب القلب مفتوح عليهم وكون ابواب النار سبعة
لان باب القلب مطبوع عليهم مغلق عليهم فلم يكن بابا للنار هو صراط الله والصراط ورد في المتواتر المجمع عليه انه ادق من الشعر فهو
باقدام السائرين عليه واحد من السيف فيشق اقدام السائرين عليه فكنى بكونه ادق من الشعر انه يضطرب لا يثبت عليه الا قدام الا
قدم من ثبته الله بالقول الثابت وكشف غطاء بصيرته وبكونه احد من السيف انه يشق قدم من سار عليه عن كونه يفرق قلبه
ويقسمه حتى يسقط منه وذلك لان دقائق المعارف واسرار العلوم هي صراط الله في الدنيا فاذا كان يوم القيمة عرف ان هذا
الجسر الممدود على جهنم طريقا الى الجنة هو ذلك الذي كان في دار الدنيا من اسرار العلوم والاعتقادات والمعارف فمن ثبت عليه
في الدنيا ومر عليه ثبت عليه في الاخرة ومر عليه قال فاذا كان ذلك كذلك في كمال الدقة واللطافة حتى ورد في بعض الاخبار ما معناه
ان في الصراط لعقبات كؤود ولا يقطعها بسهولة الا محمد ص واهل بيته ع فاني يتيسر سلوكه للحمقاء الجاهلين سيما اهل العناد و
الاستكبار وهو يعرض لعلماء الظاهر ومعلوم ان كلامه هذا صادق على كثير منهم واما ارادة كلهم فغلط لا يخفى اذ ليس كل
من لم يعرف الاسرار ويتعمق في المطالب الدقيقة الخفية هالكا كما ان ليس كل من دقق وتعمق ناجيا فان المصمم نصب به الامثال
في التعمق ودقة النظر والاستفراغ للوسع وانظر كيف حال معرفته فاذا اردت ان تعرف معرفته واعتقاده فانظر الى شرحنا على
كتابه المشاعر والى شرحنا على العرشية وما نبهنا عليه فيهما من فساد اكثر معتقداته وبطلان اكثر قواعده واستدلاله والعلة في ذلك
انه سلك في جميع مطالبه مسلك الحكماء ومشطحات الصوفية ولم يقتصر على ما دلوا عليه ائمة الهدى وقد قال امير المؤمنين ع نحن الاعراف
الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا وقال ع ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى
عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها فلاجل ذلك اخطاء مع بالغ تحقيقه وشدة تدقيقه **قال** قاعدة في الاشارة الى عدد الزبانية
قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم انه قد انكشف لارباب
البصائر النورية ان هذا العالم البشري بحسب مشاعره وابوابه ودروازته يشبه الجحيم وابوابها وانكشف بالبصيرة انه جلس على ابواب
هذا البيت الذي هو مثال الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وقوة الشهوة والغضب



# فی بیان تعدد ابواب النار

اقول الزبانیة هم الملائکة النار واحدهم زبنی ماخوذ من الزبن وهو الدفع لانهم یدفعون اهل النار فیها والزبانیة فی اللغة الشرطة وهم تسعة عشر والدلیل علی سر خصوص هذا العدد مستنبطة من قوله تعالی سنریهم ایاتنا فی الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق وقول الصادق ع العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة فما فقد فی العبودیة وجد فی الربوبیة الحدیث وقال الرضا ع قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال علی ما هناک لا یکون الا بما ههنا وقد ثبت ان الانسان هو العالم الصغیر وکل ما فی العالم الکبیر فهو موجود فی العالم الصغیر لانه انموذج له ودلیل بما حضر ووجد فیه علی ما غاب من عالم الکبیر کما قال اتحسب انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر فاذا اردنا ان نعرف شیئا مما غاب عن حواسنا من العالم الکبیر نظرنا نظیره فینا الذی هو دلیله فاذا اردنا ان نعرف الزبانیة وعددهم طلبنا نظیره فینا وطلبنا ظاهره فی عالم الکبیر وجدنا ان مدار التدبیر فی نظام العالم علی اثنی عشر برجا وعلی سبعة نجوم سیارة اودع سبحانه فیها اسرار التدبیر واحکام التقدیر فی العالم کما دل علیه الحدیث المتقدم من تفسیر العیاشی عن ابی عبد الله ع قال ان الله تبارک وتعالی خلق روح القدس ولم یخلق خلقا اقرب الیه منها ولیست باکرم خلقه علیه فاذا اراد امرا القاه الیها فالقاه الی النجوم فجرت به الخ فان ظاهره ان الملائکة الموکلین بالنجوم اذا اراد تعالی اجراء شیء اجراه بواسطة روح القدس وروح القدس یلقیه بواسطتهم لقوله تعالی فالمدبرات امرا وهم الملائکة فالقاء الامر الی النجوم لو لم یکن بواسطة الملائکة لم یکونوا مدبرات امرا وروی علی بن عیسی فی کشف الغمة عن الامام علی بن الحسین ع قال وما عسیت ان اصف من محن الدنیا وابلغ من کشف الغطاء عما وکل به دور الفلک من علوم الغیب ولست اذکر منها الا قتیلا افنیته او مغیب ضریح تجافت عنه الخ فاذا عرفت ماخذ الدلیل وعرفت ان دلیل الربوبیة فی العبودیة ودلیل العبودیة فی الربوبیة عرفت ان الاثنی عشر البرج والسبعة السیارة موکل بها الملائکة الذین یفعلون بواسطة هذه البروج والنجوم فاذا عرفت مقام

المراد به تلک الملائکة من الامر الامر فی العباد عرفت انهم تلک الزبانیة فی الانسان الکبیر بناء علی ما ذهب الیه المص من ان الجحیم تحت الکرسی وعلی غیر هذا الرای المخدوش یکون هذه الملائکة موکلین بعالم الدنیا الجامع لعالم الاخرة الجامع لعالم الجنة والنار فتکون هذه النشاة وما فیها دلیل نشاة الاخرة وما فیها فی الدارین الجنة والنار اما الملائکة الذین فی النار المشابهین لما فی الدنیا فهم الزبانیة فی النار یوم القیمة وفی البرزخ بل وفی الدنیا کما فی العالم الصغیر فان فیه الفصول الاربعة فی طبایعه وفی کل فصل ثلثة بروج باعتبار اوله واوسطه واخره فی مدة بقائه الفصول الاربعة فصل الربیع من الطفولیة الی العشرین سنة او الی ما زاد علیها الی الثلثین وفصل الصیف من العشرین الی الاربعین او مما زاد علی الثلثین الی ستین وفصل الخریف وفصل الشتاء علی الخلاف من ان الشتاء فی العالم الصغیر مقدم علی الخریف بعکس العالم الکبیر لان الخریف فصل الموت فی الصغیر ولو العالم الکبیر اقوی من اوله او ان الصغیر کالکبیر فی تقدم فصل الخریف وفصل الخریف فی الصغیر من الاربعین الی الستین او من الستین الی تسعین وفصل الشتاء من الستین الی الثمانین او من التسعین الی مائة وعشرین او ما دون ذلک علی الاحتمالات وکل فصل طرفان ووسط علی کل واحد ملک موکل به فهذا اثنی عشرة وعلی عقله وعلمه ووهمه ووجوده الحسی وخیاله وفکره وحیاته کل واحد ملک موکل به فهذه تسعة عشر لان المشابهین لما فی الدنیا من جری تدبیر امورهم منهم علی مقتضی الفطرة التی فطر الله الناس علیها لم یغیرها اهلها کانوا لهم موکلین بتدبیر امورهم یوم القیمة فی الجنة ومن جری تدبیر امورهم علی مقتضی الطبیعة المبدلة التی نهی تعالی عنه فی قوله لا تبدیل لخلق الله فان النفی بمعنی النهی والطبیعة المغیرة التی نهی تعالی عنه فی قوله حکایة عن قول عدوه ابلیس فلیغیرن خلق الله کانوا لاهل التبدیل والتغیر موکلین بتدبیر امورهم یوم القیمة فی النار وهؤلاء هم الزبانیة فالزبانیة الکلیة زبانیة العالم الکبیر تسعة عشر والزبانیة الجزئیة زبانیة الانسان الواحد وهو العالم الصغیر لکل واحد من اهل النار زبانیة تسعة عشر غیر زبانیة الاخر هم سدنة الزبانیة الکلیة ولکن تطبیق المص ومن یقول بقوله من قبله او بعده مختلف لانهم جعلوا الزبانیة فی العالم الصغیر الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة فالاولی اللمس والشم والذوق والسمع والبصر والثانیة الحس المشترک والخیال والوهم والحافظة والمتخیلة وقوة الشهوة التی فعلها جذب الملایمات والمیل الیها والقوة الغضب التی فعلها دفع المنافرات ودفع المکروهات وقوة الجاذبة الحارة الیابسة والقوة الهاضمة الحارة الرطبة والقوة الدافعة الباردة الرطبة والقوة الماسکة الیابسة والقوة المغذیة والمولدة والمنمیة وهذه التسعة عشر التی من الطبیعة الجسمانیة والنفوس الحیوانیة الحسیة الفلکیة

الآن

# فی بیان تعداد ابواب النار

الآن الملائكة الموكلة بها الاثاره مقتضيات طبايعها الذين هم زبانية نار ذلك الشخص الطبيعية وهى جزئيات لما فى عالم الكبير فلا
ينطبق على ما ذكره فى العالم الكبير لان كثيرا من العلماء ذكروا ان النجوم السبعة منها زحل وهو نجم العقل يعنى التعقل والعقل باب
مغلق لا يفتح لاهل النار فبقيت ستة انجم اذا اعتبرنا الملائكة الموكلون بها لانهم قالوا ان تلك الملائكة كالنفوس او نفوس
وتلك النجوم اجساما لها او كالاجسام على الاحتمالين وملائكة ستة اخرى موكلون بنفوس افلاكها او نفوسها وهى نفوس تلك
النفوس وكالنفوس لتلك النفوس والمراد ان الملائكة على المذهب الحق غيرها وكواكبه فهذه اثنى عشر ملكا واربعة ملائكة
موكلون بالعناصر الاربعة وثلثة ملائكة موكلون بمعادن العالم الكبير ونباتاته وحيواناته فهذه تسعة عشر ملكا هم المدبرون امرا فى الدنيا
لما فى الاخرة فمن كان منهم جاريا فى تدبيره على الطبائع والفطر المغيرة والمبدلة بحسب مقتضياتها فهم زبانية النار الكلية للكلية و
الجزئية للجزئية ومن كان جاريا فى تدبيره على مقتضى فطرة الله التى فطر الناس عليها فهم سدنة الجنان وجنود رضوان وقوله وكل
منها يجر القلب عن اوج عالم القدس صادر على متعارف العوام من كون المراد من القلب هذا الذى هو عبارة عن الفهم والتميز الذى
هو مناط التكليف وهذا المذكور ليس من عالم القدس بالفعل وانما هو بالقوة لانه اذا عمل بطاعة خالقه سبحانه واجتنب معاصيه كان
ذلك القلب من عالم القدس واما قبل ذلك فليس من عالم القدس اذ لو كان من عالم القدس لما انجر من اوج عالم المطهر الى حضيض عالم
السفل والرجس اذ لو كان من عالم القدس لطهر تلك القوى الى عالمه ولا يقابله منها شئ لانه حزب الله وحزب الله هم الغالبون
ولكن هذه دقيقة تخفى على المصنف وامثاله فانهم يطلقونه على غير ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان لانهم يرون ان العقول ليس فيها قوة
استعداد بل كل ما فيها بالفعل وهذا شان من لم يجر عليه الايجاد وربما اشتبه على غير فهم بقول على عليه السلام حين سئل عن العالم العلوى فقال
صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت فطالعها فتلألأت الحديث وليس مراده عليه السلام ما ذهبوا اليه وانما
مراده بعد قبولها ما اعطاها وقبولها عبارة عن القيام باوامر الله واجتناب نواهيه لان المراد بكونها عالية عن المواد العنصرية لا عن
مطلق المواد اذ لا يوجد مخلوق بل لا يمكن ايجاد مخلوق لا مادة له سواء كان جوهرا ام عرضا والا لما كان شيئا سبحان من ليس كمثله شئ و
هو السميع البصير **قال** واما الكلام فى اصولها وسوابقها فاعلم ان مدبرات الامور فى برازخ عالم الظلمات وهى المشار اليها بقوله
والسابقات سبقا فالمدبرات امرا فهى فى باطن عالم الكبير الجسمانى الارواح الملكوتية للكواكب السبعة والبروج الاثنى عشرية فالمجموع
تسعة عشر سرا وجهرا غيبا وشهادة وكذا فى عالم الصغير الانسان هى رؤساء القوى المباشرة لتدبير البرازخ السفلية وهى التسعة عشر
المذكورة سبع منها مبادى الافعال النباتية واثنى عشر منها مبادى الافعال الحيوانية **اقول** اصول الزبانية الجزئية اى التى فى
الانسان الجزئى وهى الملائكة الموكلة بحواسه الظاهرة والباطنة وعناصره الاربعة الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة والمغذية
والمربية والمولدة وقوة الشهوة وقوة الغضب متفرعة من الزبانية الكلية اى فى العالم الكبير بمعنى انها خلقت من اشعة الملائكة
الكلية والملائكة الكلية التى فى النشأة الاولى اعنى الدنيا هى الموكلة بالكواكب الستة التى هى المشترى والمريخ والشمس والزهرة و
العطارد والقمر والموكلة بافلاكها الستة والموكلة بالعناصر الاربعة والموكلة بالمواليد الثلثة المعادن والنباتات والحيوانات
من كان مربيا للطبائع المغيرة والمبدلة منهم وهو جنود مالك خازن النيران وهم زبانية جهنم وهم الاصول للزبانية الجزئية لان
الجزئية امثال الكلية وصورها ومن كان من الملائكة الكلية مربيا فى النشأة الاولى للفطرة التى فطر الله الناس عليها فهم جند
رضوان وسدنة الجنان وبالجملة المدبرات امرا اصولهم ثلثمائة وستون ملكا تسعون جنود جبرئيل عليه السلام ثلثون يعملون له فى خلق
العقول وثلثون يعملون له فى خلق النفوس وثلثون يعملون له فى خلق الاجسام وتسعون جنود ميكائيل ثلاثون يعملون له فى رزق
العقول وثلثون يعملون له فى رزق النفوس وثلثون يعملون له فى رزق الاجسام وتسعون جنود عزرائيل ثلثون يعملون له فى موت
العقول وثلثون يعملون له فى موت النفوس وثلثون يعملون له فى موت الاجسام وتسعون جنود اسرافيل ثلثون يعملون له فى حيوة العقول
وثلثون يعملون له فى حيوة النفوس وثلثون يعملون له فى حيوة الاجسام وكل واحد من هذه الثلث مائة والستين تحته من الملائكة
لا يحصى عددهم الا الله يخدمونه ويعينونه فى الجهة الموكل بها دائما لكل هذه الاربعة لانهم موكلون بالعالم كله غيبه وشهادته فجبرئيل
موكل بالخلق وهو ربع العالم وهو يستمد من النور الاحمر من اركان العرش وميكائيل موكل بالرزق وهو ربع العالم وهو يستمد من
النور الابيض من اركان العرش وعزرائيل عليه السلام موكل بالموت وهو ربع العالم وهو يستمد من النور الاخضر من اركان العرش واسرافيل

موكل

# فی بیان تعدد ابواب النار

موکل بالحیوة وهو ربع العالم وهو یستمد من النور الاصفر من ارکان العرش وکل المذکورین من المتبوعین والتابعین مدبرون
امر بقول مطلق والتسعة عشر الملک الزبانیة نوع خاص بملائکة یدعون المنافقین والکافرین الی مراتبهم من جهنم دعا و
یدفعونهم الی النار دفعا وفعلهم ذلک هو صورة تدبیرهم لدواعی طبائعهم المغیرة المبدلة المؤججة لنیران تعذیبهم وهذه
الملائکة فی النشاة الاولی تجری فیما وکلوا به کجریان الروح فی الجسد ومستجنون فی غیبه کاستجنان المعنی فی اللفظ وفی النشاة الاخری
یظهرون فی عالم الشهادة لان وجود عالم الغیب فی النشاءة الاولی لعدم ظهوره فی عالم الشهادة وفی النشاءة الاخری یحضر عالم
الغیب فیکون الکل شهادة لا غیب فیه وقوله سبعة منها مبادی الافعال النباتیة یعنی ان سبعة من التسعة عشر مظهر تاثیرها
بواسطة الافعال النباتیة وهی افعال العناصر وما تالف منها من المعادن والنباتات والحیوانات اذ المراد بالحیوانات الاجسام
الحیوانیة لا نفوسها لان نفوسها من نفوس الافلاک وهی من مبادی الافعال الحیوانیة فان النجوم الستة التی ذکرناها من مبادی
الافعال الحیوانیة لان اشعتها هی الملطفة للابخرة القلبیة وهی المنضجة لها نضجا معتدلا وهی الحاملة للنفوس المتعلقة بتلک الابخرة بعد
نضجها واعتدالها فی النضج فان اشراقات نفوس افلاکها علی تلک الابخرة القلبیة انما تقع علیها بواسطة اشعة تلک الاجرام النیرة
وان کانت ایضا مبادی الافعال النباتیة لتوقف تنزل النفوس الحیوانیة علی النفوس النباتیة فتکون هذه الکواکب الستة مبادی
للافعال النباتیة فی التغذیة والتربیة والتولید لکون نفوس النباتیة مراکب للنفوس الحیوانیة الا ان هذه الکواکب الستة ابواب
النفوس افلاکها فهی مظاهر الحیوة کالقمر والفکر کعطارد والخیال کالزهرة والوجود الثانی کالشمس والوهم کالمریخ والعلم کالمشتری
فاذا کانت هذه الکواکب مظاهر النفوس الفلکیة الحیوانیة الحسیة کانت احری بان یکون مبادی الافعال نعم الاولی ان یقول لافعالها
سبعة منها مبادی الافعال النباتات وسابعها مشترک بین الحیوانات والنباتات وستة مبادی للافعال الحیوانیة وهی
نفوس الافلاک وستة منها مشترکة فهی مبادی للافعال النباتیة ومبادی الافعال الحیوانیة وهی النجوم الستة فافهم والله سبحانه
اعلم **قال** فالانسان ما دام محبوسا بهذه المحابس الداخلة والخارجة مسجونا بسجن الطبیعة مأسورا فی ایدی هذه العمال الکلیة
والجزئیة لا یمکنه الصعود الی عالم الجنان ومنبع الرضوان ودار الحیوان فاذا لم یتخلص عن تاثیرها وتقییدها کانت حاله کما
افصح عنه قوله تعالی خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه الایات فاذا انتقل من هذا البدن بالموت فینتقل الی السجین فیؤدیه المالک من السجن صح
الی هذه الزبانیة التی هی من اثار تلک المدبرات فیعذب بها فی الاخرة کما یعذب بها فی الدنیا من حیث لا یشعر لکثافة الحجب و
غلظها فاذا انکشف الغطاء او رق الحجاب یری شخصه معذبا بایدی سدنة الجحیم وزبانیة نار الحمیم یجرونه الی جهنم بسلاسلهم و
اغلالهم **اقول** یرید ان الانسان ما دام بهذه المحابس وهی جمع محبس بفتح المیم والباء محل الحبس ویجوز بکسر المیم وفتح الباء ما یحبس محبوس صح
به من سلسلة وحبل وغیرهما والمراد بالمحبس بفتح المیم الطبیعة المادیة العنصریة وما ترکب منها وبکسر المیم میولها ومقتضیاتها
ودواعیها وخصوصا متعلقات هذه التسعة عشر ومحالها التی هی مدبرة لها فانها هی المؤججة للنیران من دواعی الطبیعة
المادیة ومیولاتها وشهواتها وهواها وما اشتملت علیه واقتضته او ترتب علیها من الغلظ والتثاقل والکسل والتمطی
وکثافة حجب انیتها مأسورا فی ایدی هذه العمال المدبرة المربیة لهذه الصفات الذمیمة المنمیة لها القائمة بمقتضاها المتممة
لما نقص من رذائلها ونقایصها ولوازمها الکلیة والجزئیة لا یمکنه الصعود الی عالم الجنان لانها فی اعالی مراتب الامکان
وذلک لثقل تلک القیود الالیمة وغلظ حجب تلک الصفات الذمیمة وظلمة تلک الطریقة المعوجة الغیر المستقیمة لان فوق الطرق ل
مظاهر الغضب واثار السخط مقابلة لمنبع الرضوان ومعاکسة لدار الامان ودواعی الهلاک والبوار معاکسة لدار الحیوان التی لا
موت فی شیء منها ولا مما فیها واهل النار حقایقهم ثقیلة ولهذا یعبر عنهم بالحجارة کما مر فی حدیث المنافق او الیهودی ولوح امیر المؤمنین
علیه السلام فی اشارات کلامه تعالی تخففوا تلحقوا فانما ینتظر باولکم اخرکم الخ فاذا تخلص من هذه الدواعی واطلق نفسه من هذه
القیود والصفات الذمیمة رقی الی اعالی الجنان ومنبع الرضوان ودار الحیوان واذا لم یتخلص من تاثیرها وتقییدها کانت حاله کما
افصح عنه قوله تعالی خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسلة ذرعها سبعون ذراعا بذراع ابلیس فاسلکوه وهذه الایات نزلت
فی ملک جبار لان السلسلة المشار الیها سبعون ملکا جبارا ثلثون من ذریة رجل واحد وهذا الجبار الذی نزلت فیه هذه
الایات منهم واربعون من ذریة رجل والسلسلة سبعون ذراعا بذراع کل ذراع طوله سبعة اشبار والملائکة المامورون باخذ

هم الزبانیة



# فى بيان الاعراف

هم الزبانية فاذا انتقل هذا الرجل المسجون بهذه السجون المقيد بهذه القيود الغليظة قبل ان يتخلص منها ينتقل بالموت من سجن المعاصى
والاعمال القبيحة الى سجين كتاب الفجار وهى سجن الجزاء فيتسلمه مالك فيؤديه الى ايدى هذه الزبانية التسعة عشر الكلية التى هى
من اتباع تلك المدبرات الكلية بل من ابدالهم لا من اثارهم نعم الزبانية الجزئية من اثارهم كما ان العالم الصغير من اثار العالم الكبير فيتعذب
الزبانية بتلك الصفات الذميمة فى الاخرة لان هذه الصفات الذميمة كانت ثمرات تغير الفطرة وتبديلها المخالف لما ينبغى من
من الامور الملائمة الموافقة للنفس فان ثمرات المنافر للنفس منافرة للنفس غير ملائمة لها وانما هى ملائمة للتغيير والتبديل مثلا
الملائم للنفس الصحة والغنى والامن لانه هو المقتضى الفطرة المستقيمة التى فطر الله الناس عليها وهى الموافقة لمحبته ورضاه سبحانه و
المرض والفقر والخوف ملائم للفطرة المغيرة المبدلة فتلائمها الصفات الذميمة ولاجل تلبيس النفس ودعويها عدم التغيير والتبديل
وخفاء الفطرة المستقيمة حتى كانها عند النفس هى المغيرة فربما غفلت عن التالم بالمنافر لحصول ملائمته للمغيرة ومخائلة النفس بانها
هى المستقيمة فى بعض غفلاتها فلا تكاد تحس بالتكلم وربما ذكرت فوجدت علمها غير ملائم المستقيمة فتألم عند وجدانها للمنافر واما
يوم القيمة فتظهر الفطرة المستقيمة ويتبين منافرة الاعمال لها ومخالفتها لرضى الله فيتالم بذلك وبنظر لزوم تلك الصفات المذمومة
وعدم الانفكاك منها فتشتد حسرته وهو معنى قوله فيعذب بها فى الاخرة كما يعذب بها فى الدنيا من حيث لا يشعر لكثافة الحجب و
غلظتها وقد يشعر عند تذكره فيشعر بها وقوله فاذا انكشف الغطاء اورق الحجاب الخ يعنى اذا مات المعبر عنه بكشف الغطاء اورق
الحجاب اى اوضعف الموانع الطبيعية اوفاذا كشف الغطاء بان فتح عين بصيرته اورق الحجاب بان امات نفسه واجتمع قلبه ظهرت
له حقيقة الحال فراى شخصه معذبا بايدى سدنة الجحيم وزبانية الجحيم والسدنة جمع سادن وهو الخادم مثل كفرة جمع كافر فى الدارين
على الاحتمالين يعنى ان مات او امات نفسه او فتح عين بصيرته راى نفسه معذبا بايدى خدمة الجحيم وزبانية الجحيم عطف
تفسيرى يجرونه الى جهنم بسلاسلهم وهو هيولات طبيعته وشهواته وهوى نفسه واغلالهم بصحف اعماله وملكات نياته وعود صور
اعماله الى مراكزها من النيران **قال** قاعدة فى الاعراف واهله قال تع وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم قيل هو سور
بين الجنة والنار باطنه فيه الرحمة وهو ما يلى منه الجنة وظاهره من قبله العذاب وهو ما يلى منه النار يكون عليه من تساوت كفتا ميزان
حسناته وسيئاته فهم ينظرون بعين الى النار وبعين الى الجنة وما لهم رجحان بما يدخلهم الله تع فى احد الدارين هذا ما قيل وعندى
ان الاعراف غير السور الواقع بين الجنة والنار والذى ذكروه انما يصح ويليق فى تفسير قوله تع فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه
الرحمة وظاهره من قبله العذاب واما الاعراف فاصله ماخوذ من العرفان كما قال تع يعرفون كلا بسيماهم واما من عرف وهو عنقه و
هو الموضع المرتفع منه والعرفة ايضا الرمل المرتفع كناية عن ارتفاع مكانهم وعلو ذاتهم **اقول** الاعراف قيل هو سور بين الجنة والنار
مستعار من عرف الفرس وقيل العرف ما ارتفع من الشئ فانه يكون بظهوره اعرف من غيره وفى تفسير على بن ابراهيم عن الصادق ع الاعراف
كثبان بين الجنة والنار وفى الكافى عن امير المؤمنين ع فى هذه الاية نحن الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذين لا
يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا ونحن الاعراف يوقفنا الله عز وجل يوم القيمة على الصراط فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه
ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه وفى البصائر والاعراف صراط بين الجنة والنار وقيل الاعراف سور بين الجنة والنار باطنه فيه الرحمة
وهو ما يلى منه الجنة وظاهره من قبله العذاب وهو ما يلى منه النار يكون عليه من تساوت كفتا ميزان حسناته وسيئاته وهم
المرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ويريد هذا القائل بقوله فهم ينظرون بعين الى النار وهى عين الياس لكثرة
وبعين اخرى الى الجنة وهى عين الرجا لكرم الكريم وهؤلاء ان وقع منهم هذا النظر الثانى نظر الى اعمالهم الحسنة هلكوا وان كان
نظر الى كرم الكريم سبحانه بل ولو الى غناه وصدق وعده انه لا يضيع عمل عامل ولم يتوعد هكذا فى طرف السيئات نجوا وقول
القائل وما لهم رجحان بما يدخلهم الله فى احد الدارين لتقاوم النظرين فى انفسهم نظر الخوف ونظر الرجا فالمستفاد من الادلة
ان هؤلاء يأول امرهم الى النجاة لما قلنا من رجحان جانب الفضل على جانب العدل ولقد روى ما بعضه معناه ان الله سبحانه يوقف
رجلا يوم القيمة فيقول له الم امرك الم انهك فيقول بلى يا رب فيقول فلم عصيتنى فيقول يا رب غلبت على شقوتى فيقول نعم يا
ملائكتى مروا به الى النار فتاخذه ملائكة النار فيقول وعزتك وجلالك ما كان هذا ظنى بك فيقول للملائكة ردوه فيقول له
ما كان ظنك بى ان تعفو عنى فيقول نعم يا ملائكتى وعزتى وجلالى ما كان ذلك ظنه بى ولو كان ظنه بى فى دار الدنيا ما روعته
ذلك م

احمر

بالنار



# في بيان الأعراف

بالنّار ولكن اجيز والدكن به وادخلوه الجنّة الخ وذلك لانّ الخوف من السّيئات مقر لمقتضى الرّجاء ما لم يكن قنوطا من رحمة الله
واعلم انّ بعضهم ذكر معنى اخر للاعراف وهو انّ الاعراف مقام لبعض اهل الجنّة وهو انّ من عرف الله عزّ وجلّ في دار الدّنيا بالعلم والعمل
اذا ورد الجنّة ورد على مقام التعارف بين الله وبينه ومثاله رجل قدم بلدا وفي تلك البلد شخص بينهما تعارف قبل وروده البلد فانّه
يقدم على صاحبه في بيته فمن عرف الله عزّ وجلّ بالمعرفة الظّاهرة التي هي العلم بما وصف به نفسه لعباده وبالمعرفة الباطنة التي هي الاخلاص
في العمل والطّاعة اذا قدم الجنّة كان له قدم صدق عند ربّه وهو الاعراف ومقام الكثيب في الجنّة انزل من مقام الاعراف فانّه لمن قدم الجنّة
قاصرا عن رتبة الاول فانّه كالقادم على بلد ما كان عارفا باحد من اهلها فانّه اوّل قدومه غريب حتّى يتعرف باحد منها وهذا مقام
اهل الكثيب فتحصل من جميع ما اشرنا اليه انّ الاعراف له اطلاقات احدها يراد منه موقف على الصراط لمن لم يتميز لهم حاله حتى يعرف حالهم
فيلحقون باهل الجنّة او باهل النّار وثانيها يراد منه موقف يعرف فيه اهل الجنّة واهل النّار بسيمهم باعمالهم او بمرورهم على الصّراط او
عبورهم الى الجنّة وعدمه وثالثها يراد منه موقف المميّزين للفريقين على الصراط من اهل الجنّة والنّار للتميز بينهم ورابعها يراد منه موقف
ضعفاء النّاجين الّذين لم يسبقوا وكان يظنّ بهم انّهم من الهالكين ثم يؤمرهم بدخول الجنّة وخامسها يراد منه مقام في الجنّة دون
مقام الرّضوان كما سمعت ممّا نقلناه عن بعضهم وسادسها يراد منه المميّزون لاهل الجنّة واهل النّار وفي الظاهر الانبياء والمرسلون
والملائكة والشهداء والصّالحون وفي الحقيقة هذا المسمّى هنا باعرافهم الرّجال وهم محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والتسعة
الاطهار من ذريّة الحسين عليهم السّلم وقوله عندك انّ الاعراف غير السّور الواقع بين الجنّة والنّار الخ يريد انّ ما ذكره هذا القائل
من انّ الاعراف هو السّور الواقع بين الجنّة والنّار غير لائق لانه تعالى ذكر الاعراف وذكر بعده ما يشير الى المراد منه وذكر السّور ووصفه
بما لا يلائم وصف الاعراف وهذا يدلّ على مغايرته له والقائل فسّر الاعراف بما وصف الله به السّور فانّ الله سبحانه قال في السّور
باطنه فيه الرّحمة وظاهره من قبله العذاب ورسول الله صلى الله عليه وآله اشار الى بيانه في جوامع كلمه فقال انا مدينة العلم وعلي بابها وفي رواية
اخرى انا مدينة الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها ورود تفسير السّور لعلي بن ابي طالب ع وباطنه حبّه وولايته و
ظاهره بغضه وعداوته فاشار ع الى ذلك بقوله حبّ علي حسنة لا تضرّ معها سيّئة وبغض علي سيّئة لا تنفع معها حسنة وانّه ع
ايضاً م علياء هو الرّائد لمحبّيه اي رائدهم الى الجنّة وهو الذائد لاعدائه يذودهم عن الجنّة الى النّار وهذه وامثالها تصحّ وتليق ببيان
السّور لانّه ع هو الحائط بين الجنّة والنّار واين هذه المعاني من معنى الاعراف فانّ الاعراف من جهة مفهومه يليق بانّه ماخوذ من المعرفة
او من عرف الدّابة وهو الشعر الّذي ينبت على اعلا عنق الدّابة او من العرفة بضمّ العين وهو الرّمل المرتفع او من اعراف الرّياح وهو
اعاليها وكنّى به في اهل الاعراف عن ارتفاع مكانهم وعلوّ ذاتهم اذا اريد بهم العارفون او الّذين يعرفون كلّا بسيماهم واذا اريد بهم
من تساوت حسناتهم وسيّئاتهم او المقصّرين من النّاجين فلانّ حالهم المشتبه يتبيّن فيه ويظهر كما يظهر الشئ العالي **قال**
واهل الاعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الّذين يعرفون كلّ طائفة من النّاس بسيمهم ويرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنّة
واهل النّار واحوالهما كما قال النّبي ص اتّقوا فراسة المؤمن فانّه ينظر بنور الله لكنّهم يعدّ في هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم
في العالم الاسفل وقلوبهم معلّقة كالقناديل بالملاء الاعلى فهم بالاجساد ارضيّون وبالقلوب سماويّون اشباحهم فرشيّة و
ارواحهم عرشيّة ولم يموتوا بالموت الطبيعي حتّى يدخل الجنّة بدنا كما دخلوها روحا كما قال لم يدخلوها وهم يطمعون رجاء رحمة
الله واذا خرجوا عن الدّنيا كان طمعهم عين الوصول وتوقّعهم عين الفعليّة والحصول واما قبل ذلك فحالهم كحال برزخي بين احوال
فهم م اهل الجنّة واهل النّار لانّ قلوبهم منعّمة في نعيم الجنان من الايمان والعرفان وابدانهم معذّبة بعذاب الدّنيا وعذابها كما
قال تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النّار قالوا ربّنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين **اقول** اخذ يصف اهل الاعراف
وقد سمعنا انّ الاعراف له اطلاقات والّذي ذكرهم صنف من اهل الاعراف وعنى بهم اهل الاعراف في التاويل والمراد من اهل
الاعراف من يذكرون في التاويل وفي الباطن وفي الظاهر على ما يقتضيه مقامات الاطلاقات والمناسب لمثل كتابه ذكر الكلّ لا خصوص
البعض فقال واهل الاعراف هم الكاملون في العلم الّذي هو البصيرة في الدّين وفي المعرفة بالله وصفاته واسمائه وافعاله
وعبادته وبانبيائه ورسله واوصيائهم وباحوال الدّنيا والاخرة وهو العلم المسمّى بعلم اليقين والتّقوى الّذي هو الحكمة العمليّة
اعني علم الاخلاق لانّ من عرف ذلك عرف كلّ احد بسيمه او هم الكاملون في ذلك وفي العمل بالنّوافل والمواظبة عليها والتقرّب

## فی بیان اهل الاعراف

الی الله تعم بها والمراد بالنوافل هی کل ما یحبه الله من صلوة او دعاء او عمل او قول فان الله سبحانه یقول فی ذلک ما زال العبد
یتقرب الیّ بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ولسانه الذی ینطق به ویده الذی یبطش
بها ان دعانی اجبته وان سألنی اعطیته وان سکت ابتدأته الخ فان مثل هذا هو الکامل فی الایمان الذین عناهم الله سبحانه بقوله
فقل اعملوا فسیری الله عملکم ورسوله والمؤمنون وعناهم امامهم وسیدهم امیر المؤمنین ع بقوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور
الله وهم الذین عناهم بقوله تعم ان فی ذلک لآیات للمتوسمین ای المتفرسین اصحاب الفراسة یعرفون کل طائفة بسیمهم فان یقین
المؤمن یری فی عمله ویقین الکافر والمنافق یری فی عمله وهؤلاء الکاملون یرون بنور بصیرتهم الباطنة اهل الجنة واهل النار و
احوالهما فی الاخرة بل وفی الدنیا لان اختصاص رؤیة الاحوال فی الاخرة یوجب عدم توقفها الرؤیة علی الکمال فان الاحوال تبرز
یوم القیمة لسایر اهل الجمع واما المتوقف علی الکمال فی العلم والعمل فهی رؤیة الاحوال فی الدنیا والاخرة وقوله فی وصف الکاملین
لکنهم بعد فی هذا العالم من حیث ابدانهم کما قیل ابدانهم فی العالم الاسفل لما بقی فیهما من الاعراض البشریة وقلوبهم معلقة کالقنادیل
لتجردها من رذائل الطبیعة الجسمانیة وشدة نورتها تضیء لاهل السماء والارض وهی بالملاء الاعلی ای مع الملاء الاعلی فالباء بمعنی
اهل مع
مع لا انها صلة لمعلقة کما فهمه المص لان الحدیث المروی عن امیر المؤمنین ع الذی اقتبس منه فیه صحبوا الدنیا بابدان ارواحها معلقة
بالمحل الاعلی وفی بعض النقل بالملاء الاعلی فتکون الباء فی هذه النقل بمعنی مع کما قلنا وکذا قوله فهم بالاجساد ارضیون لما لحق اجسادهم
من الاعراض العنصریة وبالقلوب سماویون لعدم ارتباطها بشیء من احوال الدنیا وزینتها وزبرجها وزخرفها الاشباحهم فرشیة المراد
من الاشباح هنا الاجساد من باب تسمیة المحل باسم الحال وفرشیة یعنی ارضیة من قوله تعم والارض فرشناها فنعم الماهدون ذکرنا
لاجل السجع وارواحهم عرشیة کالمعنی الاول ولم یموتوا بالموت الطبیعی یعنی قتل النفس بالریاضات والاداب الشرعیة حتی یدخلوا الجنة
ای بابدانهم الجسمیة المحسوسة فی الاخرة کما دخلوها روحا ای کما دخلوا الجنة فی الدنیا بارواحهم لانهم دائما فی الدنیا متنعمون بقلوبهم
وارواحهم بنعیم الایمان والمعرفة راتعون فی ریاض الحکمة فقال المص اسنده الا بالایة لم یدخلوها وهم یطمعون رجاء رحمة الله یعنی انهم
الان لم یدخلوها ولکنهم یطمعون ان یدخلوها برحمة الله واذا خرجوا من الدنیا کان طمعهم عین الوصول لان طمعهم کان ناشیا
علموا
عن قیامهم باوامر الله واجتناب نواهیه التی وعد عباده الصالحین مع القیام بها بالجنة ولن یخلف الله وعده ولکنهم علموا بان
القیام باوامره واجتناب نواهیه نعم من الله سبحانه یجب شکرها علی من وفقه لذلک ولا یستحق علی شیء من اعماله دخول الجنة ولکن
للثقة بوعده تعم یطمعون ان یدخلوا الجنة بفضله وبرحمته فلما قال ع من مات فقد قامت قیامته کان بناء علی هذا طمعهم عین
الوصول وقوتهم عین الفعلیة والحصول لان ما بقوتهم من دخول الجنة عین ما هو بالفعل لانهم منذ ما فارقت ارواحهم اجسادهم
دخلت ارواحهم جنة الدنیا التی هی جنة الاخرة اذا صفیت کما تقدم من ذکر الاستشهاد علی ذلک بقوله تعم جنات عدن التی وعد
الرحمن عباده بالغیب انه کان وعده مأتیا لا یسمعون فیها لغوا الا سلاما ولهم رزقهم فیها بکرة وعشیا تلک الجنة التی نورث من عبادنا
من کان تقیا فان التی فیها بکرة وعشی جنة الدنیا واشار الیها بانها هی جنة الاخرة التی نورث من عبادنا من کان تقیا واما
قبل ذلک یعنی فی الدنیا فحالهم کحال برزخی بین یسوی فی ذلک کحال اهل الجنة فی کل حال متنعمین ولا کحال اهل النار فی کل حال معذ
بل حال بین احوال اهل الجنة واحوال اهل النار وذلک لان قلوبهم فی الدنیا متنعمة بنعم الجنان من طعم الایمان وذوق العرفان
وابدانهم متألمة معذبة بعذاب محن الدنیا والامتحان ومکاره الدهر والزمان فاذا جرت علیهم بلاء الدهر الخوان ذکروا المحن الاخرة
الجاریة علی اهل النیران فاستعاذوا بالله الکریم المنان من عذاب دار الهوان کما قال تعم واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا
ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین فاذا اعتبرنا فی اصحاب الاعراف الکمال لا نا نرید بهم من یعرفون کلا بسیماهم تعین علینا ان نرید
بهم محمد واهل بیته الطاهرین ع لان الامر الیهم فی تمیز الخلائق ووجوعهم الیهم فی الحساب والیهم من جمیع الخلق المآب وتمایدل
علی بعض ما اشرنا الیه وزیادة مما لم نذکره اعتمادا علی ما هو وارد فیما نذکره عنهم فمنه ما ورد فی تفسیر قوله تعم وبینهما حجاب وعلی
الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم رواه الشیخ ابو جعفر الطوسی عن رجاله عن ابی عبد الله ع وقد سئل عن قول الله عز وجل وبینهما
این مع
حجاب فقال سور بین الجنة والنار قائم علیه محمد وعلی والحسن والحسین وفاطمة وخدیجة فینادون این محبونا وشیعتنا فیقبلون الیهم
فیعرفونهم باسمائهم واسماء ابائهم وذلک قوله یعرفون کلا بسیماهم فیاخذون بایدیهم فیجوزون بهم علی الصراط ویدخلونهم
الجنة



# فی بیان اهل الاعراف

الجنة الخ وحدیثا الجامع ونادوا یعنی ونادی اصحاب الاعراف ادیدبهم من کان مع الائمة علی الاعراف من مذنبی شیعتهم الذین استوجب حسناتهم وسیئاتهم اصحاب الجنة ان سلام علیکم ای اذا نظروا الیهم سلموا علیهم الخ وفی تفسیر العیاشی عن کرام قال سمعت ابا عبد الله ع یقول اذا کان یوم القیمة اقبل سبع قباب من نور یواقیت خضر وبیض فی کل قبة امام دهره قد احف به اهل دهره برّها وفاجرها حتی تغیب عن باب الجنة فیطلع اولها قبة اطلاعة فیمیّز اهل ولایته من عدوّه ثم یقبل علی عدوّه فیقول انتم الذین اقسمتم لا ینالهم الله برحمة ادخل الجنة لا خوف علیکم الیوم لاصحابه فتسودّ وجوه الظالمین فتصیر اصحابه الی الجنة وهم یقولون ربّنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین فاذا نظر اهل القبة الثانیة الی قلة من یدخل الجنة وکثرة من یدخل النار خافوا ان لا یدخلوها وذلک فی قوله لم یدخلوها وهم یطمعون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا نعوذ بالله ربّنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین ای النار وفی مجمع البیان انّ فی قراءة الصادق ع قالوا ربّنا عائذا بک ان لا تجعلنا مع القوم الظالمین ونادی اصحاب الاعراف ای الائمة ع رجالا یعرفونهم بسیماهم من رؤساء الکفرة والمنافقین ما اغنی عنکم جمعکم ای کثرتکم وجموعکم او جمیع المال وما کنتم تستکبرون عن الامام الحق اهؤلاء یعنی ضعفاء الشیعة الذین اقسمتم لا ینالهم الله برحمة ای اهؤلاء الذین تستحقرونهم فی الدنیا وتحلفون انّ الله لا یدخلهم الجنة ادخلوا الجنة لا خوف علیکم ولا انتم تحزنون وبالجملة امثال هذا ممّا یدل علی انّ المراد من اصحاب الاعراف الذین یعرفون کلا بسیماهم ای محمد واهل بیته الطاهرین ع کثیرة وانّهم الاعراف کما تقدم **قال** والذی یدل علی صحة ما ذکرناه امور الاول ما ورد عن ائمتنا ع انّهم قالوا نحن الاعراف والثانی انّ الایة تدل علی غایة مدحهم والمتوسطون فی الرتبة التی لا رجحان لواحدة من کفتی موازینهم الواقفون فی السدّ الحاجز بین الدارین الجنة والنار لیسوا من المدح فی هذا المحل ومن المعرفة علی هذه الدرجة بان یعرفوا کلا من الطائفتین بسیماهم ومعرفة النفوس مرعظیم والثالث انّ وضع الدعاء والمناجاة لطلب الحاجات انما هی الدنیا وقبل الموت وامّا الاخرة وما بعد الموت ففیه میعاد الوصول مع الوجدان او حصول الیأس والحرمان **اقول** یرید بیین وجه اختیاره بانّ اصحاب الاعراف لیس المراد بهم فی الایة من تساوت حسناتهم وسیّئاتهم او الذین لم یمحض الایمان محضا او الکفر محضا وامثال ذلک وانّما هم الرجال الکاملون فی العلم والمعرفة الذین یمیّزون بین المسلم والکافر والمؤمن والمنافق والحق ما ذکرنا من انّ للاعراف اطلاقات ومعلوم انّه اذا ارید به المکان تکون اصحابه مختلفین فمرّة یراد منهم من تساوت حسناتهم وسیّئاتهم کما فی الکافی عن الصادق ع انّه سئل عن اصحاب الاعراف فقال قوم استوت حسناتهم وسیئاتهم فان ادخلهم النار فبذنوبهم وان ادخلهم الجنة فبرحمته وغیره من الاخبار ومرّة یراد منهم محمد واهل بیته الطاهرین ع ومرّة یراد بهم المستضعفون من الشیعة الذین یقفون مع ائمتهم حتی یؤنبوا بهم اعداءهم الذین اقسموا انّ الله لا یدخلهم الجنة ثم یدخلونهم الجنة کما تقدم قبل ومرة یراد بهم مطلق من لم یمحض الایمان محضا او لم یمحض الکفر محضا من المستضعف او الطفل او الشیخ الکبیر الهرم والمجنون ومن مات فی الفطرة بین النبوتین وهم الذین یجدّد لهم التکلیف لانّ المراد من الاعراف محل المعرفة والتمیز بای طور کان والمص حیث کان مطمح نظره سلوک طریق القوم من الحکماء والصوفیة الذین اذا تکلموا فی احوال المعاد تکلموا بطریقة التاویل والاعراف واهل الاعراف عندهم هم العارفون کما ذکره المص ولا یریدهم محمد وآله الا انّهم من جملة العارفین ولا یلتفتون الی بیان حال هذا الموقف کما سیکون ممّا سمعوا الانّ ذلک لیس مطلوبا لهم وانما حقیقة وصفهم عائد الی انفسهم فهم بانفسهم مشتغلون عمّا سواها واذا ذکر المص شیئا ممّا لوحنا به فانما ذکر استطرادا والحاصل ذکر ثلثة ادلة علی تخصیصه الاول الاحادیث والاخبار منها ما یدل علی مطلوبه ومنها ما یدل علی غیره والثانی انّ الایة تدل علی غایة مدحهم لانه تع قال وعلی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم وغیر الکاملین لا یعرفون انفسهم فضلا عن غیرهم ولذا قال فی ذکر غیر الکاملین والمتوسطون یعنی الواقفین بین النجاة والهلاک الذین لم یترجح حسناتهم علی سیئاتهم وان کانت رحمة الله شملتهم وادخلهم الجنة فیما بعد فانهم فی ذلک الموقف الذی هو اعرافهم واقفون فی السدّ ای الحائط الحاجز بین الدارین الجنة والنار لیسوا من اهل مرتبة المدح الذی هو النظر فی الاشیاء بنور الله تع بحیث یمیّزون بین الحقائق فیعرفون اهل الجنة واهل النار بسیماهم وسرائرهم لانّ الاطلاع علی حقائق الاشیاء امر عظیم لا یتاهل له الّا الکاملون فی العلم والعمل الثالث انّ غیر الکاملین یقولون ربّنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین یوم القیمة وهم علی الاعراف والدعاء والمناجات یومئذ لا تنفع ولا تفید فائدة یحصل بها لهم کمال وعلم نافع ومعرفة تستنیر بها قلوبهم

# في بيان معنى الطوبى

بحيث يقدرون على التميز لان ذلك مظنة وقوعه في الدنيا وقولهم ذلك في الاخرة مناف لان يعرفوا كلا بسيماهم اذ لا ترقي لذي عمل بعمله في الاخرة لان الاخرة ليس فيها الا حصول مطلوب وفقد محبوب واعلم ان كلامه هذا فيه ابحاث ترد عليها ابحاث لا فائدة في ذكرها في مثل قوله انما هي الدنيا وما قبل الموت واما الاخرة وما بعد الموت الخ فانه كلام قشري جار على طريقة العوام ولكن لا فائدة في بيان ذكر شيء لم يذكر المصنف فيه منافيا عند الناظر في كلامه **قال** قاعدة في معنى طوبى وهي مثال شجرة العلم كثيرة الفروع والشعب شريفة النتايج والاثمار من المعارف الالهية التي اكثرها مما لا تستقل باكتسابه العقول البشرية بل يحتاج في تحصيلها وتناولها ان تقتبس بانوارها من مشكوة النبوة بواسطة اول اوصيائه وافضل اوليائه واشرف ابواب مدينة علمه فان العلوم الالهية والمعارف الربانية انما انتشرت في قلوب المستعدين القابلين الهداية من بدر الولاية وشجرة الهداية ومما ورد في هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين رواية وضبطا واوثقهم دراية وحفظا الشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي بسنده المتصل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله جعفر الصادق ع طوبى شجرة في الجنة اصلها في دار علي بن ابي طالب وليس من مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها وذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضائل والعلوم وقلبه المنور مفتاح ابواب خزائن المعرفة الموروثة من الانبياء سيما خاتمهم واعلمهم عليه وآله افضل التسليمات وازكيها كما افصح قوله ص انا مدينة العلم وعلي بابها **اقول** انما قال معنى طوبى ولم يقل معنى شجرة طوبى مع انه انما تكلم على معنى الشجرة لانه يريد ان طوبى اذا افردت في مثل مقام الدعاء كما يقول طوبى للشان المراد بها شجرة العلم وربما يفهم من كلامه انه لا يريد غير هذا المعنى وان كان لها معان اخر اما الاول فانه جرى على طريقة ابناء نوعه من الصوفية وبعض الحكماء من حصرهم الالفاظ على معانيها الباطنة كما هو شان اهل التاويل حتى ان بعضهم انجر به التطبع الى انكار كثير من الضروريات مثل القائم ع وخروجه عجل الله فرجه وقال ما مراد الشارع به الا العقل وخروجه عبارة عن استيلائه على جميع المشاعر والنفس والبدن واعتدال الطبيعة وان ياجوج وماجوج وخروجهم امام الساعة عبارة عن ظهور الوساوس والاوهام الباطلة امام قيام العقل واستيلائه على جميع المشاعر ومعنى انهم يشربون ماء البحر يعني النفس وياكلون الشجر انهم اي الاوهام يمنعون شئون النفس ان تتعلق بمصالح البدن بافعالها واما الثاني فان غير المعنى لا يعتد به والمصنف وان كان كثيرا ما يذكر الامور الظاهرة على نحو ما جرت به الشريعة الطاهرة الا انه يلوح في تعريفه الى مشرب القوم وانما لم يقل معنى شجرة طوبى ليعلم ان معنى طوبى مطلقا هو الشجرة المعينة اذ لو ذكر شجرة طوبى لفهم منه ارادة احد معاني طوبى ولم يرد ذلك وانما يريد ان معنى طوبى وان اريد بها الجنة فان المراد بها العلم لانه قد اشار ان الجنة وما فيها من القصور والولدان والحور والرمان والطيور وغير ذلك كلها من باب النيات والاعتقادات كما تقدم فكيف حال كلامه في معنى طوبى والحاصل الامر كما قال الصادق ع كما رواه الحسن بن سليمان الحلي في مختصر بصائر سعد بن عبد الله الاشعري قال ع ان قوما امنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم شيئا ولا ايمان ظاهرا الا بباطن ولا باطن الا بظاهر الخ او كما قال وطوبى احد معانيها شجرة العلم وقال المفسرون في قوله تع طوبى لهم وحسن مآب اي طيب العيش وقيل طوبى الخير واقصى الامنية وقيل طوبى اسم الجنة بلغة اهل الهند وطوبى مصدر كبشرى بضم الطاء من الطيب فواوه مقلوبة عن ياء واحد معانيها شجرة العلم والحكمة وهي كثيرة الفروع والشعب لان فروعها وشعبها لا نهاية لها في الامكان شريفة النتايج والاثمار شعبها عين ثمرها والثمرة الواحدة منها اذا اكلها الانسان اشبعت محلها من باطنه وارو ته ابدا ولا تفنى لذتها ولا يخلو محلها عنها بكثرة انفاقها بل كلما انفق منها قر اصلها وثبت ودر ثمرها واينع ونبت واختلف العلماء في اكتساب تلك العلوم هل تستقل بتحصيلها العقول مطلقا ام تستقل بمعارفها دون حدودها ام لا تستقل مطلقا بل يحتاج الى الشرع فقيل بالاول لان العقول جعلها الله تع حججا وما ثم الا لا يكون حجة وقد قال تع واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وفسروا الظاهر بالانبياء والحجج عليهم السلام والباطنة بالعقول وطريقها الى العلوم الاكتساب وبعض هؤلاء قال طريقها التخلق بالاخلاق الالهية كما قال علي ع ما معناه ليس العلم في السماء فينزل اليكم ولا في الارض فيصعد اليكم ولكن العلم مجبول في قلوبكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم ونقل ابن جمهور الاحسائي في المجلي وروى عن عيسى بن مريم على محمد وآله وعليه السلام قال لبني اسرائيل يا بني اسرائيل لا تقولوا العلم في السماء من يصعد ياتي به ولا في تخوم الارض من ينزل ياتي به ولا من وراء البحر من يعبر ياتي به العلم مجبول في قلوبكم تادبوا بين يدي الله باداب الروحانيين وتخلقوا باخلاق الصديقين يظهر العلم من قلوبكم حتى يغطيكم ويغمركم وورد عن النبي ص انه قال العلم نور يقذفه الله في قلوب اوليائه وانطق على لسانهم

في النار ع ل

كان ع

هذا ع

العلم

# في بيان معنى الطوبى

العلم علم الله لا يعطي الا الاولياء الجوع سحاب الحكمة فاذا جاع العبد مطر بالحكمة انتهى وقيل بالثاني لان المعارف لا تثبت بالنقل لا
لا يحصل منه الا الظن والظن لا يغني من الحق شيئا واما الاحكام فلان العقول لا تدرك ماخذها فاكتفي بالظن فيها فيرجع الى النقل
وقيل بالثالث لان العقول قبل الشرع عقول التميز ومدار التميز الى الاسترشاد والاسترشاد على الله بنبيه ولم يتيسر الا في كتابه وعلى
السنة اوليائه وحججه صلى الله على محمد واله وصحبه وانما تسمى تلك القوة المميزة عقلا اذا تعلمت من تعليم الله تعالى ولهذا قال الصادق عليه السلام العقل ما
عبد به الرحمن واكتسب به الجنان الحديث وماسوى هذا ليس عقلا حقيقيا لما تقرر في الاصول من ان صحة السلب علامة المجاز وقد قال عليه السلام
في اخر الحديث حين قال له السائل فما الذي كان في معوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وقد روي عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وآله ما معناه ما من شيء من الحق عند احد من الخلق الا بتعليمي وتعليم علي ابن ابيطالب عليهما والهما السلام وروي معنى هذا
عن غير ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله والحق عند من اراد الله خيرا هو القول الثالث ومن كان استمداد عقله من الكتاب والسنة علما وعملا وجد هذا
مما لا ارتياب فيه وقوله بواسطة اول اوصيائه وافضل اوليائه يريد ان العقل البشرية لا يستقل بانفسها في اكتساب المعارف الالهية بل
تحتاج الى الاستمداد من مشكوة النبوة التي تستمد من الوحي الذي هو الواسطة بين المفيض الذي علم عباده سبحانه ما لم يعلموا ولا
يمكن العقول الاستمداد من مشكوة النبوة صلى الله على محمد واله الا بواسطة علي عليه السلام وكلامه هذا صحيح في عدم الاستمداد بدون
واسطته عليه السلام ولكن هل لسائر الناس غير الاحد عشر وفاطمة عليهم السلام ان يستمد من المشكوة بواسطة علي عليه السلام بدون واسطة الاحد عشر
بينه وبين علي عليه السلام ام لا اما في الظاهر فنعم بل بدون واسطة علي عليه السلام بل يأتي الرجل ويسأل النبي صلى الله عليه وآله ويجيبه وان لم يكن علي عليه السلام حاضرا واما في
الباطن فاعتقادنا انه لا بد من توسط الائمة الاحد عشر وفاطمة عليهم السلام لان سبيل الادراك في سلسلة الصعود هو سبيل البدء في سلسلة
النزول فكما ان البدء لزيد لا يصل اليه المدد الا بواسطة جميع الاسباب كذلك الاستمداد من المبدء في العلوم والمعارف فان اشترط المصنف
توسط علي عليه السلام فالذي ينبغي له ان يشترط توسط باقي اهل بيت محمد صلى الله عليه واله بل وتوسط سائر الانبياء عليهم السلام لسائر الخلق
ممن سواهم لما ثبت في صحيح الاخبار وصريح الاعتبار انهم عليهم السلام خلقوا من شعاع انوار محمد واهل بيته صلى الله عليه واله وسائر
المؤمنين خلقوا من شعاع انوار الانبياء عليهم السلام وقوله واشرف ابواب علمه يدل على ما قلنا فانه اذا كان صلى الله عليه واله مدينة
العلم وهم ابواب مدينة العلم دل على مشاركتهم في الوساطة لكل من سواهم هذا في الحقيقة وفي نفس الامر واما في الظاهر فلا تحتاج
العقول في الاخذ من مشكوة النبوة الى واسطة احد منهم عليهم السلام ولا في الاخذ من مصابيح الولاية الا وساطة النبي صلى الله عليه
واله كما هو المعروف بين العوام وقوله فان العلوم الالهية والمعارف الربانية والعلوم الالهية هي علم الشريعة وعلم الطريقة اعني
علم اليقين والتقوى هو علم الاخلاق والمعارف الالهية هي علم الحقيقة اعني معرفة الله ومعرفة صفاته واسمائه وافعاله وما
يصح ويمتنع وهذه العلوم الثلثة هي التي عناها صلى الله عليه واله بقوله انما العلم اية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة الحديث
ويلحق بهذه الثلثة كل ما طلب من العلوم لهذه الثلثة او لاحدها وانما انتشرت في قلوب المستعدين بقابلياتهم من التعلم والعمل
بما امر الله واجتناب ما نهى عنه والتفكر والتدبر والنظر فيما خلق الله من الافاق والانفس فان مثل هؤلاء هم القابلون للهداية
من بدر الولاية وهو الامام عليه السلام وشجرة الهداية عطف صفة على صفة وقوله ومما ورد في هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين في العلم
والمعرفة بدراية الاحاديث ولهذا فسره بقوله رواية وضبطا واوثقهم دراية وحفظا الشيخ الصدوق الخ لعل الا انما بالغ في وصفه
لما وجد في كلامه في اول كتاب الفقيه ومن مثل ما ذكره العلامة في ترجمته في الخلاصة والرجل تغمده الله برحمته لا عيب فيه وان
كان لم يصرحوا بتوثيقه في كتب الرجال وكونه من مشايخ الاجازة لا يدل على الاستغناء عن توثيقه فان كثيرا من مشايخ الاجازة
وثقوهم كالمفيد والكليني وشيخه محمد بن الحسن بن الوليد وغيرهم وان كان ترك توثيقه لشهرة ثقته فليس باشهر ممن ذكر ولا من ابيه
علي بن الحسين بن الوليد كان لا يصحح ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني او كان غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ قدس الله
روحه ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى وهذا يدل على خلاف ما ذكره المصنف من انه اعظم المحدثين رواية
وضبطا واوثقهم دراية وحفظا لانه يدل على ان تصحيحه للاخبار بالاعتماد على مشايخه ومثل هذا ينافي الضبط والدراية ومثل
هذا يصلح لمثل محمد بن يعقوب الكليني عليه الرحمة واما الصدوق رحمه الله فهو لا شك انه مما روى وحفظ ما به ان شاء الله نجاة
ونجات من تمسك برواياته جزاه الله عن حفظه للشريعة عن هذه الامة خير الجزاء والحديث الذي روى المصنف عنه مذكور في المتن

على النسخة في كتاب من لا يحضره الفقيه في باب النوادر
التطهير عن ... قال رأيت ... الفضل بن ... الخ
المذكور في ... محمد بن الحسن

# في بيان معنى الطوبى

وغيره كثير فمنه ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله طوبى شجرة في الجنة اصلها في داري وفرعها في دار علي فقيل له في ذلك فقال داري ودار علي في
الجنة بمكان واحد وفي تفسير علي بن ابراهيم عن النبي صلى الله عليه وآله والحديث طويل وفيه يقول عليه السلام دخلت الجنة واذا انا بشجرة لو ارسل طائر
في اصلها ما دارها سبعمائة عام وليس في الجنة منزل الا وفيه غصن منها فقلت ما هذه يا جبرئيل عليه السلام فقال هذه شجرة طوبى قال الله تعالى
طوبى لهم وحسن مآب وفيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال الطوبى شجرة في الجنة في دار امير المؤمنين صلوات الله عليه وليس احد من شيعته
الا وفي داره غصن من اغصانها وورقة من اوراقها تستظل تحتها امة من الامم وعنه عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكثر تقبيل فاطمة عليها
السلام فانكرت ذلك عائشة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا عائشة اني لما اسري بي الى السماء دخلت الجنة فادناني
جبرئيل من شجرة طوبى وناولني من ثمارها فحول الله ذلك ماء في ظهري فلما هبطت الى الارض واقعت خديجة فحملت بفاطمة وكلما
اشتقت الى الجنة قبلتها وما قبلتها قط الا وجدت رائحة شجرة طوبى منها فهي حوراء انسية وروى الشيخ بسنده وكتبه في كتاب
مسائل البلدان يرفعه الى سلمان الفارسي رضي الله عنه قال دخلت على فاطمة عليها السلام والحسن والحسين عليهما السلام يلعبان بين
يديها ففرحت بهما فرحا شديدا فلم البث حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله اخبرني بفضيلة هؤلاء
لازداد لهم حبا فقال يا سلمان ليلة اسري بي الى السماء اراني جبرئيل في سمواته وجنانه فبينما انا ادور في قصورها وبساتينها و
مقاصيرها اذ شممت رائحة طيبة فاعجبتني تلك الرائحة فقلت يا حبيبي ما هذه الرائحة التي غلبت روائح الجنة كلها فقال يا محمد صلى الله عليه وآله
تفاحة خلقها الله تبارك وتعالى بيده منذ ثلثمائة الف عام ما ندري ما يريد بها فبينما انا كذلك اذا رأيت ملائكة ومعهم تلك
التفاحة قال رسول الله صلى الله عليه وآله واخذت من تلك التفاحة فوضعتها تحت جناح جبرئيل عليه السلام فلما هبط بي الى الارض اكلت
تلك التفاحة فجمع الله ماءها في ظهري فغشيت خديجة بنت خويلد فحملت بفاطمة عليها السلام من ماء التفاحة فاوحى الله عز وجل الي ان قد
ولد لك حوراء انسية فزوج النور من النور فاطمة من علي فاني قد زوجتها في السماء وجعلت خمس الارض مهرها سيخرج فيما بينهما
ذرية طيبة وهما سراجا الجنة الحسن والحسين ويخرج من صلب الحسين ائمة يقتلون ويخذلون فالويل لقاتلهم وخاذلهم الخ اقول
وهذا الحديث يشعر بان شجرة طوبى تحمل بكل فاكهة جمعا بين الاخبار ولو قيل انها في الاصل شجرة تفاح لم يكن بعيدا ولو قيل مع هذا
انها تحمل بكل نوع من انواع الفواكه والثمار لكان صحيحا ثم ما ورد ان المؤمن اذا اتى قبر الحسين عليه السلام خصوصا اخر الليل فانه يشم منه
رائحة التفاح واقول وحقه وحق جده وابيه وامه واخيه وحق التسعة الاطهار من بنيه صلى الله على محمد وعليهم اجمعين لقد شممت
من شباكه الطيب رائحة التفاح مرارا الا احصيها صلى الله عليك يا ابا عبد الله بعدد ما في علم الله وفي اصول الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
امير المؤمنين عليه السلام فان لاهل الدين علامات يعرفون بها صدق الحديث واداء الامانة والوفاء بالعهد وصلة الارحام ورحمة الضعفاء
وقلة المراغبة للنساء او قال وقلة المواقاة للنساء وبذل المعروف وحسن الخلق وسعة الخلق واتباع العلم وما يقرب الى الله عز وجل
زلفى طوبى لهم وحسن مآب وطوبى شجرة في الجنة اصلها في دار النبي صلى الله عليه وآله محمد صلى الله عليه وآله وليس من مؤمن الا في داره غصن منها لا تخطر على قلبه
شهوة شيء الا اتاه ذلك ولو ان راكبا مجدا سار في ظلها مائة عام ما خرج منها ولو طار من اسفلها غراب ما بلغ اعلاها حتى يسقط هرما الا ففي
هذا فارغبوا ان المؤمن من نفسه في شغل والناس منه في راحة اذا جن عليه الليل افترش وجهه وسجد لله عز وجل بمكارم بدنه يناجي
الذي خلقه في فكاك رقبته الا فهكذا فكونوا الخ وفي عيون الاخبار قال يعني الحسين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي انت المظلوم بعدي و
انت صاحب شجرة طوبى في الجنة اصلها في دارك واغصانها في دار شيعتك ومحبيك الحديث وفي كتاب الخصال في تفسير حروف
ابجد الى ان قال واما الطاء فطوبى لهم وحسن مآب وهي شجرة غرسها الله تعالى بيده ونفخ فيها من روحه وان اغصانها لترى من وراء سور
الجنة تنبت بالحلي والحلل والثمار متدلية على افواههم وعن ابي سعيد الخدري وفي احتجاج علي عليه السلام يوم الشورى وعن ابي امامة و
كتاب اكمال الدين وتمام النعمة وعن ابي حمزة الثمالي وفي مجمع البيان وفي ثواب الاعمال وعن ابي حمزة الثمالي ايضا روايات بمعنى ما
تقدم وفي تفسير العياشي بسنده قال بينما رسول الله صلى الله عليه وآله جالس ذات يوم اذ دخلت ام ايمن وفي ملحفتها شيء فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا ام ايمن
اي شيء في ملحفتك فقالت يا رسول الله فلانة بنت فلان املكتموها فلم تنثروا عليها فاخذت زوجها فلم ينثر عليها فقال لها رسول
الله صلى الله عليه وآله لا تبكين فوالذي بعثني بالحق نبيا بشيرا ونذيرا لقد شهد املاك فاطمة جبرائيل وميكائيل واسرافيل في الوف من الملائكة و
لقد امر الله طوبى فنثرت عليهم من حللها وسندسها واستبرقها ودرها وزمردها وياقوتها وعطرها فاخذوا منه حتى ما دروا

غ ل
غصن



# في بيان معنى الطوبى

مايضعون به ولقد نحل الله طوبى لمهر فاطمة وهي في دار علي ابن ابيطالب ع فظهر لمن نظر ان اطلاق طوبى على الشجرة مشهور في اخبارهم ع
فعلى هذا انّ تكون الاضافة بيانية وماذكره المفسّرون من معاني طوبى صحيح ومراد وان كان على خلاف الاغلب وانّما ذكرت كثيرا من
الرّوايات ليظهر لك وجه الاغلب قوله وذلك لانّ نفسه الشّريفة معدن الفضائل والعلوم وقلبه المنوّر الخ فيه ما قلنا لانّ كان ع
هذه الفضايل ليست مختصّة به دون اولاده الطاهرين ع **قال** وانّما نسب معنى طوبى الى داره الاخرويّة من بيت قلبه المعنوى
دون دار محمّد ص لانّ تفاصيل العلوم الحقيقيّة التي جاء بمجامعها الرّسول والكتاب مستفادة من بيانه وتعليمه وهو كما اشار
تعـ بقوله ومن عنده علم الكتاب وبقوله وانّه في امّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم وبقوله فاسئلوا اهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون وبقوله
انّما انت منذر ولكلّ قوم هاد ولذلك ورد انّه قال ص لمّا نزلت هذه الاية يا علي انا المنذر وانت الهادي فقد تبيّن بنور العقل و
النّقل انّ مثال شجرة طوبى اعني اصل العلوم والمعارف في دار عليّ ع واولاده المطهّرين الّذين هم ذرّيّة بعضها من بعض لانّ
كلّا منهم يحذ وحذو ابيهم المقدّس وجدّهم المنوّر المطهّر ص **اقول** اذا فسّرت طوبى بشجرة العلم والمعرفة فسّر البيت بالقلب فيكون
جانبه الايمن خزانة معرفة وجانبه الايسر محلّ العلم لانّ الايسر جانب النفس التي هي محلّ الصّور التي هي العلم والايمن محلّ العقل الذي
هو مدرك المعاني التي هي المعرفة وقوله دون دار محمّد ص غلط لانّ علم علي ع من علم محمّد ص مجملة ومفصّلة نعم لو قال انّ صاحب
الخلافة صاحب التّاويل وصاحب النبوّة هو حامل التّنزيل وطوبى من نوع التّاويل ناسب كلامه على انّ الحديث الاوّل المذكور عن
النبيّ ص فيه اصلها في داري وفرعها في دار علي ع فقيل له في ذلك فقال داري ودار علي في الجنّة بمكان واحد فقوله ص في الجنّة
يشعر بانّ حصول ذلك العلم في الجنّة يوم القيمة وامّا حصوله له ولاهل بيته ص فهو في الدّنيا كما هو في الاخرة لانّ هذا العلم من جملة
ثمار الجنّة فكما انّهم ع ياكلون في الدّنيا من ثمار الجنّة كلّ ما كان من نوع ذلك وكما انّه قد ياكل غيرهم من ثمار الجنّة
وان كان نادرا كما اكل الحواريّون من المائدة وشرب عبد الله بن سنان من ماء الكوثر في الدّنيا بواسطة جعفر بن محمّد ص كذلك
قد يحصل بعض ذلك من العلوم والمعارف لغيرهم من شيعتهم وكذلك ما في اصول الكافي من قوله اصلها في دار النّبيّ محمّد ص فانه
وغيره من الاخبار يدلّ على اتّحاد الدّار فقول المصـ دون دار النّبيّ ص ليس بشيء على اطلاقه وكذا الكلام في قوله مستفادة من بيانه و
تعليمه وقوله وهو كما اشار تعـ بقوله ومن عنده علم الكتاب في الخرائج وفي الكافي والعيّاشي عن الباقر ع ايّانا عنى وعلي اوّلنا و
افضلنا وخيرنا بعد النّبيّ ص وروى مثله في مجمع البيان عن الصّادق ع وفي الاحتجاج سئل رجل علي ابن ابي طالب ع اخبرني بافضل منقبة
لك فقرء الاية وقال ايّانا عنى بمن عنده علم الكتاب وفي المجالس عن النّبيّ ص انّه سئل عن هذه الاية فقال ذاك اخي علي بن ابي طالب ع وفي
العيّاشي عن الباقر ع انّه قيل هذا ابن عبد الله بن سلام يزعم انّ اباه الّذي يقول الله قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب
قال كذب هو علي بن ابي طالب ع وفي الكافي بسنده عن سدير قال كنت انا وابو بصير ويحيى البزّاز وداود بن كثير في مجلس ابي عبد الله ع
اذ خرج علينا وهو مغضب فلمّا اخذ مجلسه قال يا عجبا لاقوام يزعمون انّا نعلم الغيب ما يعلم الغيب الّا الله تعـ لقد هممت لضرب جاريتي
فلانة فهربت منّي فما علمت في اي بيوت الدّار هي قال سدير فلمّا ان قام مجلسه وسار في منزله دخلت انا وابو بصير وميسر فقلنا له
جعلنا فداك سمعناك وانت تقول كذا وكذا في امر جاريتك ونحن نعلم انّك تعلم علما كثيرا ولا ننسبك الى علم الغيب قال فقال يا سدير
الم تقرء القران قلت بلى قال فهل وجدت فيما قرات من كتاب الله عزّ وجلّ قال الّذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتدّ
اليك طرفك قال قلت جعلت فداك قد قراته قال فهل عرفت الرّجل وهل علمت ما كان عنده من علم الكتاب قال قلت اخبرني
به قال قدر قطرة من الماء في البحر الاخضر فما يكون ذلك من علم الكتاب قال قلت جعلت فداك ما اقلّ هذا فقال يا سدير ما اكثر
هذا ان ينسبه الله عزّ وجلّ الى العلم الّذي اخبرك به يا سدير فهل وجدت فيما قرات من كتاب الله عزّ وجلّ ايضا قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب قال قلت قد قراته جعلت فداك قال افمن عنده علم الكتاب كلّه قال فاومى بيده الى صدره وقال
علم الكتاب والله كلّه عندنا وفي تفسير علي بن ابراهيم بسنده عن ابي عبد الله ع قال الّذي عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين ع و
سئل عن الّذي عنده علم من الكتاب اعلم ام الّذي عنده علم من الكتاب فقال ما كان الّذي كان عنده علم من الكتاب الّا بقدر ما علم ع
تاخذ البعوضة بجناحها من ماء البحر وفي تفسير العيّاشي عن عبد الله بن عجلان عن ابي جعفر ع قال سالته عن قوله قل كفى بالله فقال
نزلت في علي ع بعد رسول الله ص وفي الائمّة بعده وعلي عنده علم الكتاب وعن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع عن قول الله عزّ وجلّ

بيننا ومن عنده علم الكتاب

فكفى

# فی بیان معنی الطوبی

قل کفی بالله شهیدًا بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب فلما رأنی اتتبّع هذا و اشباهه من الکتاب قال حسبك کل شیء فی الکتاب من
فاتحة الی خاتمته مثل هذا فهو فی الائمة عنی به و روی المفید بسنده الی سلمان الفارسی رض قال قال لی امیر المؤمنین ع الویل کل
الویل لمن لا یعرف لنا حق معرفتنا فانکر فضلنا یا سلمان ایّما افضل محمد او سلیمان بن داود فقال سلمان فقلت بل محمد ص فقال یا سلمان هذا
آصف بن برخیا قدر ان یحمل عرش بلقیس من سبا الی فارس فی طرفة عین و عنده علم من الکتاب و لا اقدر انا و عندی علم الف کتاب انزل الله
منها علی شیث بن ادم خمسین صحیفة و علی ادریس النبی ص ثلثین صحیفة و علی ابراهیم الخلیل عشرین صحیفة و التوریة و الانجیل و الزبور و الفرقان علم ع
قلت صدقت یا سیدی فقال اعلم یا سلمان ان الشاك فی امورنا و علومنا کالممتری فی معرفتنا و حقوقنا و قد فرض الله طاعتنا و ولایتنا
فی کتابه فی غیر موضع و بیّن فیه ما وجب العمل به و هو مکشوف الی غیر ذلك من النصوص الدالّة علی عدم الخصوص بل کلهم مشترکون فی هذه
الفضیلة و ذکر علی ع فی بعضها وحده للتمثیل فی تشریکهم مع ما علم من اخبارهم ع و ان ما جری لاولهم یجری لاخرهم و بقوله و انه فی ام الکتاب
لدینا لعلیّ حکیم و بقوله فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون مما یدل علی احاطة علومهم و حاجة جمیع الخلق فی العلم لان الله سبحانه قد اقام
بنبیه ص مقامه فی سایر عالمه فی الاداء ای فیما یرید ان یؤدیه الی الخلقه من خلق او رزق او حیوة او مماة اذ کان سبحانه لا یذکره الابصار
و هو یدرك الابصار کما تقدم ذکره فی خطبة علی ع یوم الغدیر و یوم الجمعة ثم اوحی الی نبیه ص و الذین امنوا و اتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا
بهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم و ما التناهم من عملهم من شیء و انزل الله الیه ان الله یامرکم ان تؤدّوا الامانات الی اهلها فعلم
رسول الله علیا ع جمیع ما اوحی الیه و امره ان یعلم اهل بیته الطاهرین ع جمیع ما علمه من العلوم و کذلك قوله تع انما انت منذر
و لکل قوم هاد فان محمدا ص هو المنذر و الهادی علی ع بهواذلك و رده انه قال ص لما نزلت هذه الایة یا علی انا المنذر و انت الهادی و قوله
فقد تبیّن بنور العقل و النقل ان مثال شجرة طوبی یعنی اصل العلوم و المعارف فی دار علی ع و اولاده المطهرین ع الخ ربما یشعر بان
کلمة الاول لم یرد به التخصیص به ع و انما ذکره لکونه سیدهم و مقدمهم و لیس ببعید و ان کان خلاف ظاهر عبارته لانه کثیرا ما لا یعتنی
باصلاح العبارة فان عنی بقوله الاول ما اراد هنا فی قوله و اولاده المطهرین فقد اجاد و ان اراد خصوص التوسط فقد اخطأ السداد
و قوله لان کلا منهم ای من الائمة الاثنی عشر ع اعنی الاحد عشر و فاطمة یحذو حذو ابیهم المقدس امیر المؤمنین ع و جدهم المطهر خاتم
النبیین ص ان اراد به انهم مثلهما ع فی العلوم العامة و فی التوسط لکل الخلق فهو حق و ان اراد به خصوص العلوم دون التوسط فهو غلط
**قال** و فروعها فی صدور صدور شیعتهم و بیوت قلوب موالیهم اذ یتفرع و یتشعب من علم النبی ص و الوصی و الهما ع محمد و علی و الهما ع
علوم عقلیة و فروع فقهیة فی قلوب العلماء و المجتهدین من اتباعهم و مقلدیهم الی یوم القیمة و نسبة سید الاولیاء علی ع الی علماء هذه
الامة یا علی انا و انت ابوا هذه الامة و هکذا نسبة شجرة طوبی لجمیع اشجار الجنة قال العارف المحقق فی الفتوحات المکیة اعلم ان شجرة طوبی
لجمیع شجر الجنات کآدم ع لما ظهر عنه من النبیین فان الله لما غرسها بیده و سوّیها نفخ فیها من روحه کما شرف ادم بالیدین و نفخ فیه من البنین ل
فاورثه نفخ الروح فیه علم الاسماء لکونه مخلوقا بالیدین و لما تولی الحق غرس شجرة طوبی و نفخ فیها زینها بثمرة حلی و الحلل الذین فیهما
زینة للابسهما و نحن ارضها کما جعل ما علی الارض زینة لها انتهی فقد ظهر من کلامه ان شجرة طوبی یراد بها اصول المعارف و
الاخلاق الحسنة لتکون زینة للنفوس القابلة بمنزلة ما علی الارض زینة لها **اقول** المراد بالفروع الاغصان کما هو منطوق الاخبار
و الغصن یراد منه نوع منها اذا افسرت بالعلوم و جزء منها اذا افسرت بالشجرة المعلومة فاذا افسرت بالعلوم فالغصن منه کلی و منه
جزئی و مرادنا بالکلی ان المؤمن له حصة من شجرة العلوم و تلك الحصة من کل علم یناسب رتبة ذلك المؤمن من المعارف و غیرها و مرادنا من ع
بالجزئی ان ذلك الغصن یعطی صاحبه المؤمن من کل فاکهة و طعام یناسب رتبة ذلك المؤمن بما تقتضیه الحکمة و کل ملبوس و
مشروب و منکوح و مشموم و ملموس و مذوق و مسموع و مبصر و متخیل مما تقتضی الحکمة حسن تنعمه به و تمتعه فیه و ان فسرت بالشجرة
النباتیة حملت بکل فاکهة توجد فی الدنیا علی اطوار و الوان لا تتناهی مثلا تحمل برمان رطب و یابس فیه طعم کل فاکهة تمیل الیها نفس
صاحب ذلك الغصن و فی ذلك الرمان جمیع الالوان و الطبائع المستقیمة کما کان فیه جمیع الطعوم و کذا یحمل ذلك الغصن بتفاح من
رمان و عنب و رطب فی کل شیء کل لون مستحسن و کل طعم مستعذب و کل رائحة طیبة و هکذا و کل واحدة من تلك الثمرات المتغایرة
المتشاکلة ظاهرها طعام و طیب فاکهة و شراب و قوة باه و اصلاح مزاج و تفریح و کمال عقل و ذکاء و ما اشبه ذلك و باطنها علم کما
قال علی ع اسفله طعام و اعلاه علم لمثل هذا فلیعمل العاملون و قوله فی صدور صدور شیعتهم یعنی ما کان من علوم الاحکام مما یتعلق بالخلق

واحوالهم

# في بيان معنى الطوبى

واحوالهم ومعرفة صفاتهم وذواتهم لان الصدور هي مقر العلوم التي صور الاشياء واحوالهم وافعالهم واعمالهم واقوالهم والمراد بالدور
جمع دار وهي المشتملة على بيوت كثيرة وقوله في بيوت قلوب مواليهم يعني ما كان من المعارف الالهية من معرفة صفاته وصفاتها واسمائه
واسمائها وافعاله ومتعلقاتها واوفاتها والقلوب في الصدور كالبيوت في الدور وذكر القلوب للمعارف غير مناسب لمذاق العارفين
لان القلوب مقر اليقين الذي هو ضد الشك والريب وهذا نوع اليقين والتقوى الذي هو ثمرة علم الاخلاق كما ان الصدور مقر علم
العلوم التي هي ضد الجهل ولا شيء من الاثنين بمحل للمعارف التي يتناولها العارف بلا صورة ولا معنى ولا كيف ولا كم ولا اشارة
وذلك لان العلم باعث للخوف مما يتحقق في الصدر واليقين باعث للرجاء بما يشرق في القلب واما المعاني المحضة المجردة عن الصور
عن المعاني فلا تنجلي الا في الافئدة فتنبعث عنها المحبة بلا اشارة ولا كيف والقلب يطلق على الفؤاد وبالعكس الا انه بحسب ظاهر اللغة
واما في اللغة الخاصة فالفؤاد روح القلب والقلب جسد وظاهره ولعل المص لا يعرف الفرق بينهما ولهذا لم نجد لهذا ذكرا في شيء
من كتبه والموافق لمن يسلك الغور في المعارف ذكر الفرق بينهما ليعرف ما يحل في مكانه اللائق به فنسبه اليه واذا فسرت هذه
الشجرة الطيبة بالعلوم والمعارف فهل توجد ذلك العلوم او المعارف في الدنيا لاصحاب الغصون في الاخرة ام لا الظاهر ان ذلك
يوجد فكل علم اجابه العمل اذا هتف به فانه تنزل من تلك الشجرة وذلك الغصن كامن في بيت صاحبه يظهر له يوم القيمة ومن
مات فقد قامت قيامته ومن قتل نفسه كما يحب الله اورق غصنه وكثرة ثمره وتناول منه في الدنيا واكل من ثمره ولا يجد احد لذة
للعلم دائمة ثابتة الا ما كان من تلك الشجرة واذا ما كان من غيرها فان وجد لذة لشيء من العلم فانما ذلك للبس خادعته فيه نفسه
وغفلته عما يراد منه او به ولما كانت تلك الشجرة في الجنة كان كل علم يوصل اليها فهو منها وكل علم يصد عنها فليس منها لان الاشياء
بمقتضى طبيعتها تنعطف فروعها على اصولها وقوله اذ يتفرع ويتشعب من علم النبي ص والوصي والهامه ع علوم عقلية اي كالمعارف
الحقة وفروع فقهية كالعلوم المستنبطة من الكتاب والسنة بالاستنباط الذي اشاروا اليه ع بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا وتلك الفروع من تلك الغصون اذا كانت جارية في استخراجها على نمط ما سلكوا ع والى هذا الاشارة بقوله
واوحى ربك الى النحل اي النفوس المتنحلة يعني المختارة المستنبطة من ادلتها ان اتخذي من الجبال بيوتا اي انظري وتدبري في
متعلقات الاحكام التي هي محال النظر والتدبر من الجبال اي مقتضيات الاجسام او الطبائع جمع جبلة من تفسير ظاهر الظاهر بيوتا
وهي محال النظر لاستنباط مقتضى اوصافها ودواعيها من الحسن والقبح ومن الشجر وهي النفوس في تطوراتها وشئونها ومما
يعرشون من تعلقات افعالها بالاجسام ووقوع الطيار شئونها على اوكارها من الاجسام والجسمانيات ثم كلي من كل الثمرات
اي من موجبات الافعال المقتضية لتلك الثمرات باوصافها من الحسن والقبح فاسلكي سبل ربك ذللا اي في الاستنباط بما عرفناك من
سبله ونمط استخراج المسببات من اسبابها واستنباط الفروع من اصولها يخرج من بطونها اي من بطون خيالها وانظارها شراب
اي علوم يحيي بها اموات النفوس والقلوب كما يحيي بالماء اموات الاشجار والارضين كما قال تعالى وجعلنا من الماء الظاهري والماء
الباطني الذي هو العلم كل شيء حي فان قلت يلزم من بيانك خصوصا بتاويلك ان يكون النبي ص واهل بيته ع يجتهدون في استخراج
الاحكام من الادلة وهو خلاف الاتفاق قلت نعم فانهم ع يستنبطون الاحكام من ادلتها الا ان الفقهاء غيرهم اغلب ما يتوصلون
به الظنون وهم ع جميع ما تؤديهم اليه ادلتهم الى اليقين القطعي العياني في جميع ما يحكمون به والا فاخذهم بالاستنباط كما قال تعالى
ولو ردوه الى الله والى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ففي تفسير العياشي عن عبد الله جندب عن الرضا ع يعني
آل محمد ص وهم الذين يستنبطون من القران ويعرفون الحلال والحرام وهم حجة الله على خلقه وعن ابي عبد الله ع قال عز وجل اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فقال عز وجل ولو ردوه الى الله والى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم فرد الامر الناس الى اولي الامر منهم الذين امر بطاعتهم وبالرد اليهم وفي الاكمال بسنده الى ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر بن محمد
ابن علي الباقر ع في حديث طويل يقول فيه ع ومن وضع ولاية الله واهل استنباط علم الله في غير اهل الصفوة من بيوتات الانبياء فقد
خالف امر الله عز وجل وجعل الجهال ولاة امر الله المتكلفين بغير هدى وزعموا انهم اهل استنباط علم الله فكذبوا على الله وزاغوا
عن وصية الله وطاعته فلم يضعوا فضل الله حيث وضعه الله تبارك وتعالى فضلوا واضلوا اتباعهم فلا تكون لهم يوم القيمة حجة
وقال ايضا بعد ان قرء فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين فان يكفر بها امتك فقد وكلنا اهل بيتك

بالايمان

# فی بیان کیفیة اهل النار

بالایمان الّذی ارسلناک له فلا یکفرون بها ابدا ولا اضیع الایمان الّذی ارسلناک به وبه جعلنا اهل بیتک بعدک علی امتک ولاة
من بعدک وعلی الاستنباط الّذی لیس فیه کذب ولا اثم ولا زور ولا بطر ولا ریاء فتدبّر هذه الاخبار لیظهر لک انّ الاستنباط
الحق ما استنبطه محمّد واهل بیته ص والانبیاء ع وقوله ونسبة سیّد الاولیاء علی ع الی علماء هذه الامّة اذا ارید بعلماء هذه الامّة
الائمة الطّاهرین ع صحّ التّشبیه فی الجملة لانّ امیر المؤمنین ع سمّی امیر المؤمنین لانّه یمیر الائمة ع العلم ماخوذ من قوله تع ونمیر اهلنا و — الطاهرون ل
المؤمنین هنا هم الائمة ع الآنّه ع یسقیهم ممّا استقی منه بنفسه لا بصفته فلهذا قلنا صحّ التّشبیه فی الجملة ولو ارید الانبیاء ع صحّ التّشبیه — والمؤمنون ل
علی الحقیقة وان ارید مطلق علماء هذه الامّة صحّ علی الحقیقة فی کل شیء بنسبته بمعنی انّ کنه الشّجرة واصلها الّذی لیس وراءه لها ذکر بحال ما
هو فی بیت محمّد ص وذلک فی بیت علی ع وبیوت اهل بیته الطّاهرین ع بحکم الثّانویّة فانّ ما هو بحکم الاولویّة فی بیت محمّد ص وبعده فی
بیوتهم ع وظ ذلک فمنتشر فی بیوت الانبیاء ع یقع فی کلّ نبیّ ما یسعه استعداده واشعّة ذلک الظّاهر مشرقة فی بیوت المؤمنین یقع فی — بیت ع
کلّ بیت من بیوت المؤمنین ما یستدعیه استعداده ویمثّل ذلک استمداد مقلّدیهم الی انقضاء التکلیف هذا نسبة باطنها وتاویلها
ونسبة ظاهرها الی جمیع شجرات الجنان کشجرات الخیر وهو النّهر الجاری فی المدهامّتین الّتی تحمل بالنسا الخیرات الحسان المعلّقات فی تلک — الحسان ل
الاشجار بشعورهنّ وکشجرات الفواکه بجمیع انواعها وشجرات الدّنیا وما اودع فیهما من الخواص والاسرار کنسبة ظ علوم محمّد ص واوصیائه ع
الی علوم سایر علماء شیعتهم من الاوّلین والاخرین لا خصوص علماء هذه الامّة کما توهّم المص بل الی علوم سایر الانبیاء والمرسلین و
سایر المؤمنین من الاوّلین والاخرین وسایر الملائکة اجمعین وسایر ما اودع علماء وسرا من جمیع الحیوانات والنّباتات والجمادات
فی ذواتهم وصفاتهم واحوالهم وافعالهم فتة فی هذه الاجمال والنعیم وارسله فی کلّ شیء لیصحّ لک التمثیل وقوله قال العارف المحقق فی الفتوحات
المکیّة یعنی به محمّد بن الطائی الاندلسی ابن عربی المعروف وقول ابن عربی اعلم انّ شجرة طوبی لجمیع شجرات الجنات کادم ع لما ظهر عنه من
النّبیّین یعنی انّ آدم ع لم یتولد من اب وامّ غیر مادّته وصورته فظهرت عنه ذرّیّته بالتناکح والتناسل کذلک شجرة طوبی لو لم تکن متولّدة — من البنین ل
من بذر او نواة ولا من صلب شجرة کانت قبلها فتولدت عن اصلها کتولّد النّخلة من النّخلة قال فانّ الله لما غرسها بیده وسوّاها یعنی
سوّی صورتها نفخ فیها من روحه ای المراد بالرّوح عند نا وهو روح ولیه ع فحیث ظاهرا بالحیوة النباتیة وهی النفس النّباتیة وحیث ه
بالحیوة التاویلیة وهی حیوة العلم الوجدانیة کما قال تع اومن کان میتا فاحییناه وجعلنا له نورا یمشی به فی النّاس ای جعلنا له عقلا
وعلما یهتدی به فی ظلمات الجهالة وحیث باطنا بالحیوة الحقیقیة النّاطقة کما شرف ادم ع بالیدین ای یدی قدرته والیدان من جهة الفعل
المشیة هی یده الیمنی خلق بها مادّته والارادة هی یده الشمال خلق بها صورته ونفخ فیه یعنی نفخ فیه الحیوة من روحه وهی روح
ولیّه ع فاورثه نفخ الرّوح علم الاسما قال لکونه مخلوقا بالیدین یعنی لاجل کونه مخلوقا بالیدین اللّتین هما العقل والنّفس ای القلم
واللّوح قال ولما تولی الحقّ غرس شجرة طوبی ونفخ فیها زینها بثمرة الحلی والحلل الذین هما زینة للابسهما ونحن ارضها یعنی انا محلّ اشراقها
فیجب ان یجری علینا شبهها فزیّن بالعلم کما جعل ما علی الارض زینة لها ویرید انّ النفخ من روحه فی ادم ع اورثه علم الاسماء ونفخ فی
الشّجرة من روحه اورثها زینة الحلی والحلل ونحن بنو ادم وارض الشّجرة فورثنا الصّفتین فقول المص فقد ظهر من کلامه انّ شجرة طوبی
یراد بها اصول المعارف والاخلاق الحسنة لیکون زینة للنّفوس القابلة بمنزلة ما علی الارض زینة لها هو الظ من لفظه وامّا ما
یظهر من مراده فهو ما اشرنا فافهم **قال** قاعدة فی دخول اهل النار فیها هذه مسئلة عویصة وهی موضع خلاف بین علماء الرسوم
وعلماء الکشف وکذا بین اهل الکشف هل یسرمد العذاب علیهم الی ما لا نهایة له او یکون لهم راحة ونعیم بدار الشفاعة بدار الشّقا
جهنّم عند منتهی مدّة العذاب الی اجل مسمّی مع اتّفاق الکلّ علی عدم خروج الکفّار من النّار وانّهم ماکثون فیها الی ما لا نهایة له
فانّ لکلّ من الدّارین عمارا ولکلّ منهما ملؤها والاصول الحکمیّة دالّة علی انّ القوی الجسمانیّة متناهیة وعلی انّ القسر لا یدوم علی طبیعة
واحدة وعلی انّ لکلّ موجود غایة ینتهی الیها وعلی انّ مآل الکلّ الی الرّحمة الالهیّة الّتی وسعت کلّ شیء **اقول** قوله هذه مسئلة
عویصة غلط لانّها فی نفسها سهلة وانّما جعلها عویصة تکلّف المتکلّفین وذلک انّهم بنوا امورهم علی اظهار النکت الغریبة لیماروا
به العلماء لانّ اصل هذه وامثالها لما اخبر ائمة الهدی ع بتالّم اهل النّار واظهروا ذلک بین شیعتهم حتی کان مذهبهم معروفا
بالقول به وتالّم اخذ المقابلون لهم بالرّدّ والانکار فی الفاظها وخلافهم ولما کانت ظاهرة التحقق کانت مخالفتها عویصة بحسب
علی ما یدعون من المخالفة بامور مفرقة وود لایل ملفقة فلهذا کان تصحیحها عویصا صعبا والمص واتباعه لما کان دیدنهم النظر فی کتب

والتک

# في بيان كيفية اهل النار

اولئك والخطاب معهم غلبت عليهم المخالطة وعظمت عليهم الشبهة وعميت عليهم الادلة فتكلفوا لما انست به نفوسهم عن
الشبهة اوهاما اعتمدوها وشبهات زخرفوها يحسبه الظمآن ماء وهي سراب حتى اذا جاءها لم يجدها شيئا وستسمع ما ذكروا
فاختلفوا اهل تيسر مدعليهم العذاب بمعنى هل يدوم تألمهم مع اتفاقهم على دوام العقاب والخلود فيه ام تكون لهم بذلك انس
راحة ونعيم في دار الشقاء جهنم بحيث يتنعمون بالتعذيب واكل الزقوم وشرب الحميم كما يتنعم الجعل برائحة العذرات حتى لو وضعوا في
الجنة لتالموا بنعيمها كما يتألم الجعل برائحة المسك والريحان ولكنهم ماكثون فيها لا يخرجون منها الى ما لا نهاية له وذلك لما دلت عليه
الادلة العقلية على ان للجنة عمارا وللنار عمارا وان لكل منها ملؤها والمصنف لما كان مؤتما بالقوم تابعا لهم في مذهبهم اختار مذهبهم النقلية وهم.
في ان اهل النار بعد انتهاء مدة عقابهم على اعمالهم بقدرها يؤول امرهم الى التنعم بالعذاب بحيث لو دخلوا الجنة تالموا بنعيمها فقال
الاصول الحكمية دالة على انقطاع التالم منها ان القوى الجسمانية متناهية كاللامسة والذائقة والشامة والباصرة والسامعة وغيره
ذلك وهي المسماة بالانسان الطبيعي وهو ظل الانسان النفسي وهذا الانسان الطبيعي عندهم متناه فان بفناء هذه الدار يفنى معنى
فانه تبدله وتجدده حتى اذا عاد يوم القيمة يعود بصورته الوجودية لا بمادته كما تقدم من كلامه وهذه التبدلات والتناهي والتغير
وما وقع بسببها من المعاصي ونشاء منها فهي خيرات في حقها وكمالات لها بها تسبح الله تعالى وتقدس ولم تقصد شئ من افعالها
القبيحة مخالفة امر الله ولا رضاه ولا في انبعاثها في المعصية انها كالشريعة بل هي عاشقة لله تعالى طالبة له من الطريق الذي وضعها
فيه لانها فاعلة بحسب طبعها وكل ما يفعل بحسب طبعه فهو تسبيح الله تعالى وتقدس وهذه القوى والاعضاء لما كانت حاملة بعقوبات
النفس الحساسة المتخيلة كانت بمنزلة زبانية جهنم وسدنة الجحيم وبمنزلة مالك فكما ان سدنة النيران لا يتالمون منها لانهم هم المعذبون
لاهل النار كذلك هذه القوى والاعضاء فانظر ايها العاقل الى هذه التوجيهات الفاسدة والتمويهات الكاسدة كيف يعتقدها
المصنف ويدين الله بها ومثله ما يريد من القسر فانه لا يدوم على طبيعة واحدة وهي ما اقتضته المعاصي من العقوبات والالام فانه اقتضاء
على غير مقتضى الطبيعة فاذا انقضى القسر عاد الى التنعم الذي هو مقتضى الطبيعة من تقطيع الاعضاء وتفريقها وقبولها الاحراق
لانها قابلة لما يجري عليها فتنعم به لانه هو الملائم لها ولان لكل وجود غاية يؤول امره اليها والموجودات صدرت بمقتضى الرحمة الواسعة
فيعود كل شئ اليها انتهى هذه الاستدلالات الباطلة العاطلة وستسمع بطلان هذه الاوهام بعد ايراد كلامه **قال**
وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم والامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها وان كان الدوام
في كل منهما على معنى اخر وانت تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية غليظة وقلوب قاسية شديدة القسوة فلو كان الناس
على طبقة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خاشية مطيعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الشديدة
الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة الشيطانية وفي الحديث اني جعلت معصية ادم ع سببا لعمارة هذا العالم
وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وقال ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولكن
حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وكونها على طبقة واحدة تنافي الحكمة والمصلحة لاهمال سائر الطبقات
الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل والعناية تاباه فاذا كان وجود كل طائفة من مقتضى قضاء
الله وقدره وعنايته ورحمته وتكون له غايات طبيعية ومواطن ذاتية والغايات الذاتية للاشياء مناسبة لها ملائمة لذواتها
يقع الوصول اليها اخر الامر وان عاق عنها عائق زمانا مديدا او قصيرا كما قال وحيل بينهم وبين ما يشتهون والله يتجلى بجميع
الاسماء في جميع المنازل والمقامات فهو الرحمن الرحيم الرؤف وهو العزيز الجبار القهار المنتقم وفي الحديث ايضا لولا انتم
تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون قال بعض المكاشفين يدخل الله اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار
بعدله وينزلون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمل في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم في
الدار التي يخلدون فيها بحيث لو دخلوا الجنة تالموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و
زمهرير وما فيها من لدغ حيات وعقارب كما يتلذذ اهل الجنة فيه من الظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طباعهم
تقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتاذى بريح المسك فاللذات
تابعة للملائمة والالام لعدمه وصاحب الفتوحات المكية امعن في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب وقال في الفصوص واما

اهل

# في بيان كيفية اهل النار

اهل النّار فمآلهم الى النّعيم اذ لابدّ لصورة النّار بعد انتهاء مدّة العقاب ان تكون برداً او سلاماً على من فيها واما انا والّذى
لاح لى بما انا مشتغل به من الرّياضات العلميّة والعمليّة انّ دار الجحيم ليست بدار نعيم وانّما هى موضع الالم والمحن وفيها العذاب
الدّائم لكن آلامها متفنّنة متجدّدة على الاستمرار بلا انقطاع والجلود فيها متبدّلة وليس هناك موضع راحة واطمينان لانّ
منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم **اقول** انّ المصنّف قد برهن على هذه المسئلة بما هو صريح بانّه قائل
بمآل امرهم الى النّعيم كما ذكره فى سائر كتبه مثل شواهد الرّبوبيّة الّتى قيل انّها اخر تأليفاته وهنا كذلك وذكر هذا الكلام الاخير
الّذى يدلّ على عدم ذلك حين غفل من قواعدهم وادلّتهم الّتى ملاء الكتب منها وايّدها وعدوله منها يشبه مسائل الاجتهاديّة الظنيه لا الامور
اليقينيّة وممّا اطنب فيه ذلك المذهب الفاسد ما ذكره فى الكتاب الكبير الاسفار وان كان طويلاً فانّى احببت ان اورده بتمامه لتعرف ما فيه
وربّما اذكر فيه كلاماً منّى واصدّر كلامه بقولى يقول واصدّر كلامى بقولى قلت للتّميز بين الكلامين وللفرق بين هذا فى هذا البحث وبين غيره
فى سائر الشّرح يقول هذه مسئلة عويصة وهى موضع خلاف بين علماء الرّسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف
هل يسرمد العذاب على اهل النّار الّذين هم من اهلها قلت وقوله الّذين هم من اهلها احتراز عن الّذين يخرجون منها يقول الى ما لانهاية
له او يكون لهم نعيم بدار الشّقاء فينتهى العذاب عنهم الى اجل مسمّى مع اتّفاقهم على عدم خروج الكفّار منها وانّهم ماكثون فيها الى ما لانهاية له
فانّ لكلّ من الدّارين عماراً ولكلّ منهما ملؤها اعلم انّ الاصول الحكميّة دالّة على انّ القسر لا يدوم على طبيعة وانّ لكلّ موجود من الموجودات
الطّبيعيّة غاية ينتهى اليها وقتاً وهى خيره وكماله قلت يريد انّ القسر الّذى اقتضى تألّمهم جار على خلاف طبايعهم لانّ قبولهم للحرق والتّقطيع
والفراق والهمّ والغمّ ان كان جارياً على ما يقتضيه طبايعهم كان ملايماً والشّئ لا يتألّم بما يلايمه وان كان جارياً على خلاف ما يقتضيه
طبايعهم فهو قسر والقسر على خلاف المقتضى فلا دوام له من طبيعة وايضاً كلّ موجود فله غاية ينتهى اليها ووصول الشّئ الى غاية خيره وكماله
وذلك كمال الملايمة فينقطع التألّم والجواب انّ القسر كما يجرى فى وقت مّا لموجب قاسر كذلك يدوم ما دام الموجب القاسر وقد ثبت دوامه
بثبوت المعاصى الجارية من المعاصى على الدّوام والاستمرار ما قطعه عنها الّا الموت لانّ المفروض من عدم توبته ودوام عزمه ونيّته انّه
لو بقى ابد الابدين ودهر الدّاهرين انّه لا يطيع الله تعالى ابداً وامّا رجوع كلّ موجود الى غاية ينتهى اليها فحقّ ولكنّ الغاية هى الّتى جرى عليها باختياره
اذ لو كانت دواعى معاصيه عارضة لما استمرّ عليها مختاراً فلا حقيقة له غير ما هو عليه فى اوّل دخوله النّار ولو كانت عارضة لما خلّد
فيها بل اذا كانت غاية غير ما تقتضى هذه وجب خروجها عنها ودخوله الجنّة وكمال كلّ شئ بنسبته ولهذا قلنا انّهم كلّما تطاولت الدّهور
اشتدّ تألّمهم لانّه كمال طبيعتهم وحقيقتهم كما انّ اهل الجنّة كلّما تطاولت الدّهور اشتدّ نعيمهم والجنّة والنّار واهلهما وما فيهما اهلهما
الامداد | بينهما كمال التّضاد فى الصّفات وكمال الاتّحاد فى الامداد وذلك مثل ما بين الشّاخص وظلّه فانّه على عكس الشّاخص ومثله فى التّناهى و
عدمه لانّ الجنّة من الرّحمة والنّار من الغضب فافهم يقول انّ الواجب جلّ ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوّة تحفظ بها خيرها
الموجود وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الّذى اعطى كلّ شئ خلقه ثمّ هدى قلت هو ما قلنا فانّ هذه القوّة هى القوّة المقتضية للاعمال
الخبيثة سواء كانت طبيعيّة ذاتيّة او تطبّعية قد قرّرت لانّ حقيقة الاشياء ما تصل اليها بالقوابل الاختياريّة الّتى اقواها واخرها قوابل
منها | الاعمال فيها تصل الى كمالها الّتى هى عليه من خير او شرّ يقول ولاجل ذلك يكون لكلّ منها عشق للوجود وشوق الى كمال الموجود وهو غايته
الذّاتية الّتى طلبها وتحرّك اليها بالذّات وهكذا الكلام فى غايته وغاية غايته حتّى ينتهى الى غاية الغايات وخير الخيرات قلت يريد حتّى
ينتهى الى خالقه وهذا باطل فانّ الحوادث لا تنتهى الى القديم ولا تقصر المسافة بينه وبينه بكثرة السّير كما قال امير المؤمنين ع انتهى المخلوق
الى مثله والجاه الطّلب الى شكله ومعنى رجوعها الى الله تعالى انتهاؤها الى ما خلقها منه او لاجله فانّه هو الرّجوع الى امره وسلطانه يقول
الّا ان يعوق له عن ذلك عائق ويقسره قاسر لكنّ العوائق ليست اكثريّة ولا دائمة كما سبق ذكره والّا لبطل النّظام وتعطّلت الاشياء
وبطلت الخيرات ولم تقم الارض والسّماء ولم ينشاء الاخرة والاولى وذلك ظنّ الّذين كفروا فويل للّذين كفروا من النّار قلت انّما
يبطل النّظام لو اقتضى الامر سوقها كلّها الى الخيرات لتعطل قابليّات الظّلمات والمكروهات لانّ الانوار والمحبوبات لا تقوم بدون اضدادها
كما اشار اليه الرّضا ع بقوله انّ الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للّذى اراد من الدّلالة على نفسه واثبات وجوده يقول فعلم انّ الاشياء
كلّها طالبة لذاتها للحقّ مشتاقة الى لقائه بالذّات وانّ العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احبّ لقاء الله بالذّات احبّ الله لقائه
الله م | ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض قلت انّ العداوة والكراهة ليست طارية لانّها هى المتشخّصة

للشئ



# فى بيان المعاد

للشئ فانّ صورة السرير ليست طارية عارضة للسرير اذ ليس الخشب سريرًا لتكون الصورة التى هى المشخصة للسرير عارضة وانما
هى جزء مقومة لانها عين فابليته وايضًا اذا جعل الله عزّ وجلّ غاية كلّ طالب لم يتصوّر كونه تعم كارهًا للقاء احد لانه انما يصل اليه
ويلقاه بالذات فلا يتحقق اللقاء بالعرض فان وجد العرض لم يحصل اللقاء وان حصل اللقاء مع العرض لم يكن غاية لطالب لان الغاية
الحقيقية لا يصل اليها الطالب الا بالذات لا بالعرض فى الا لكانت الغاية ولهذا يقول فبعد به مدة حتى يراى مرضه ويعود الى فطرته
الاولى يعنى بهذه الكيفية المرضية وزال المدوعذابه بحصول الياس وتحصل له فطرة اخروى وهى فطرة الكفار الآيسين من رحمة
الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهى التى وسعت كل شئ كما قال عذابى اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ قلت اذا عاد
الى فطرة الاولى وجب اخراجه من النار فلا يخلّد فيها واذا اعتاد بهذه الكيفية بقيت الطبيعة الموجبة للتألم واذا حصلت له فطرة
الياس اشتد المه لان الياس اشدّ عذاب فى جهنّم واما الرحمة الواسعة فتشمله اخرامره كما شملته اول دخوله النار لانه حين دخلها شئ
والرحمة وسعت كل شئ ولكنا لا نقول اذا عذّب وتألم انه مظلوم بل هذا حكم العدل والرحمة الواسعة قسمان قسم فضل وهو الرحمة
المكتوبة الخاصة بالمؤمنين وقسم عدل وهو الجارى على المنافقين والمشركين والكافرين يقول وعندنا اصول دالة على ان الجحيم والامها
وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى اخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا
لا يصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان الناس كلهم سعدا بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة
خاشية لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة
كشياطين الانس بجربزتهم وحيلهم وكالنفوس البهيمية والجهلة كالكفار وفى الحديث انى جعلت معصية ادم سبب عمارة هذا العالم
قلت هذه اشياء معلومة لا ننكرها وان كان مقتضى كثير منها ينافى ما تقدم من رجوع اهل النار الى النعيم لان ذلك ينافى النظام
لتعطل بعض المقتضيات كالتألم الذى هو من اسباب عمارة العالم لان النظام انما قام باعطاء كل ذى حق حقه باجراء الخير على مقتضى خيريته
والشر على مقتضى شريته وهذا الحديث من طرق الجماعة وهذه عادة المصنف كل الروايات التى يستدل بها من طرق العامة لان علمه
ماخوذ منهم ونظره فى كتبهم ولكن معنى هذا الحديث لا ينافى الحق وبيان السر فيه انه لو بقى هو وذريته فى الجنة بطل نظام هذا العالم
ولا يعرف المطيع من العاصى ولا الصادق فى طاعته من الكاذب ولا يجوز فى الحكمة ان يخرجه من الجنة بلا تقصير لانه تعم لا يغير ما بقوم
حتى يغيروا ما بانفسهم ثم نهاه عن الاكل من الشجرة لمصلحة وليكون على بصيرة من امره ووكله الى نفسه طرفة عين لان العصمة ليست واجبة
فى الحكمة لانها من التفضل لا من اللطف وكون عدم العصمة يجرّ الى المعصية لا يستلزم قبحا لان هذه المعصية سبب لدفع مفسدة
اقبح من المعصية فكان احسنه العرض افصح من حسن تلك الطاعة الذاتى وهو ظاهر لمن يفهم اسرار التكليف يقول وقال تعم ولو شئنا
لاتينا كل نفس هديها ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الناس اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة كما مرّ ولا اهمال سائر
الطبقات الممكنة فى مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم من اربابها فلا يتمشى النظام الا
بوجود امور الخسيسة والدنية المحتاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل الظلمة والحجاب ويتنعم بها اهل الذلة والقسوة
المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب فى الحكمة الحقة التفاوت وفى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة والضعف
والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره اللاحق الحكم بوجوده السعداء والاشقياء جميعا فاذا كان
وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى ومقتضى ظهور اسم ربانى يكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التى تنساق
عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الانتهاء
عليها زمانا مديدا كما قال تعم وحيل بينهم وبين ما يشتهون قلت قد قلنا ان وجود الاشقياء من صور الغضب واشراقاتها كما ان
وجود السعداء من صور الرحمة واشراقاتها فغاية كل من الطائفتين ما خلقت منه فان بقى الشقى بهيئة ما شقى به فهو من الغضب
ويترتب على تلك الهيئة مددها من الغضب الذى به تالم اولا وبه يتالم اخرا بل يشتد عليه ذلك لما تقرر وثبت فى الوجدان ان
الاشراق كلما قرب من المشرق اشتد وقوى وان لم يبق بتلك الهيئة وجب خروجه من دار الغضب ودخوله فى دار الرحمة لانه
مخلوق منها وهذا مما لا شبهة فيه يقول ثم ان الله يتجلى بجميع الاسماء والصفات فى جميع المراتب والمقامات كما حققناه فى مباحث
علم الله وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفى الحديث القدسى لولا انكم تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم يذنبون قلت هذا دليلنا

الجنة وج

على الدوام

## فى بيان اعطاء كل ذى حق حقه فى المعاد

على دوام التألم ان الاشياء اثار لتجلى الاسماء فيترتب على كل شئ مقتضى علته فلو زال هذا المقتضى الذى هو فيض ذلك الاسم فى ذلك الشئ اذ ليس هو الا ذلك الفيض والتجلى ولو فرض ان ذلك الشئ بقى بعد زوال ذلك المدد والفيض دل على ان ذلك الفيض والمدد عارض وان ذات الشئ من فيض تجلى اسم معاكس لفيض ذلك المدد المعارض كما فى لطخ الكفر فى المؤمن فيجب نقله الى مقام الفيض الذاتى الذى هو حقيقته التى اذا ذالت فنى واعلم ان الحديث المروى من طرقنا هكذا لولا انكم تذنبون لذهب بكم وجئ بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ولا شك انه اذا غفر لهم نقلوا من دار الذنب الى دار المغفرة يقول قال الشيخ الاعرابى فى الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات فياخذ الالم جزاء العقوبة موازيا للمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبل عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من انواع الحيات والعقارب كما يتلذذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبائعهم تقتضى ذلك الا ترى ان الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويتلذذ بالنتن والمحرور من الانسان يتالم بريح المسك واللذات تابعة للملائم والالام تابعة لعدمه ونقل فى الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف انه قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى احد من الناس البتة وتبقى ابوابها تصطفق وينبت فى قعره الجرجير ويخلق لها اهلا يملأها قال القيصرى فى شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباده ليس لهم وجود وصفة وقوى الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا وليس ذلك المقدار ايضا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى قلت ما ذكر عن الفتوحات فقد تقدم الجواب عنه وما نقل عن بعض اهل الكشف فهو غلط مخالف لاجماع المسلمين واهل الملل فلا يلتفت اليه واما ما فى شرح الفصوص فجوابه يعلم بما تقدم وتمثيله بالذهب والفضة لانقطاع التألم انما يصلح للمذنبين من اهل الجنة فكما ان [illegible] الفضة والذهب المغشوشين بمثل النحاس اذا صفيا يوضعان مع الذهب والفضة الصافيين فى الصندوق لا مع الاوانى والقدور من النحاس فى المطبخ لان هذا مثال الطيب الذى اصابه لطخ الخبيث بخلاف الخبيث الذى هو من اهل الخلود فى النار فانه لا يصفى اذ لو صفى لم يبق منه شئ فافهم لضرب الامثال يقول فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافى ما ذكرته سابقا من دوام الالام عليهم قلنا لا نسلم المنافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت قلت جوابه فيه اضطراب اذ يلزم منه اختلاف الانقطاع بالاولية والاخرية بالنسبة الى افراد من فى النار ولم يقل احد بانقطاع العذاب عن شخص فى اول دخوله بعينه بعد ذلك ولكن المناسب لجوابه ان يقول ان الانقطاع العذاب عبارة عن عدم التالم لا عن رفع العذاب بل يعذبون ولكنهم يتنعمون بذلك التعذيب كما تصلح الجمرة باشتعال النار وتنطفى بعدم الاشتعال يقول وقال فى الفتوحات المكية ان من الاحوال التى هى امهات احوال الفطرة التى فطر الله الخلق عليها هو الا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله فما جعلوا مع الله الها اخر بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم بان بانهم ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله فى المحل الذى نسبوا اليه الوهية فصح بقاء التوحيد لله الذى اقروا به فى الميثاق وان الفطرة مستصحبة اقول وهذه عبارة ذاتية وقد سبق القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد الى قربه قربا على سلوك الجبلى سعيا وامعانا وهرولة وان كان من الكفار المعاندين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذى لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئا الا الاغراض النفسية الحيوانية وانما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا وعمارة الابدان وماله فى الاخرة من خلاق فله المشى فى مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين على الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه وهويته الى الهاوية بما كسبت يداه فيفقد بخروجه عن الفطرة ونزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه الاليم الا ان رحمة الله واسعة والالام دالة على وجود جوهر اصلى يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتقاوم بين المتضادين ليس بدائم ولا باكثرى كما حقق فى مقامه فلا محالة يؤل اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد فاما ان تزول الهيئات الردية

الى بعضهم

هو الله



# في بيان التوحيد الاربعة

بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والانقلاب الى فطرة اخرى في تخلص من الالم
والعذاب هذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب جهل المركب ابدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه لا يمكن
عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من اهل الكبر البائنين عن هذه النشأة وعن الحيوة العقلية ولا ينافي ذلك كونه حيا بحيوة اخرى
نازلة دنية وقوله تع في حقه لا يموت فيها ولا يحيى لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء قلت قوله في الفتوحات
فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله غلط فانهم حين عبدوا غير الله تغيرت الفطرة الاولى والانسانية الى الحيوانية البهيمية ولذا
حكى الله تع عنهم فقال ان هم الا كالانعام بل هم اضل والمعنى انهم ليسوا في نفس الامر من نوع الانسان بل من نوع البهائم يدل على هذا
قول سيد الساجدين ع في دعاء الصحيفة فيمن اكل رزق الله ولم يحمده ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الانسانية الى حد البهيمية فكانوا
كما وصف في محكم كتابه ان هم كالانعام بل هم اضل وقول محمد بن علي الباقر ع الناس كلهم بهائم الا قليلا من المؤمنين والمؤمن قليل الخ
ولهذا صح انهم عبدوا غير الله وقوله ما عبدوا الا الله غلط وجهل فكيف ما عبدوا الا الله والله يقول ويعبدون من دون الله نعم
لو امرهم الله بذلك فامتثلوا امر الله كانوا عباد الله وان سميت عبادة لهم كما قال من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق ينطق
عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان ومعنى ينطق عن الله ان الناطق ينطق بما اذن له الله
سبحانه ومعنى ينطق عن الشيطان انه ينطق بغير اذن من الله وان كان بحق وقوله ولذا قال سموهم فانهم اذا سموهم بان يا لهم ما عبدوا الا
الله فيهم اذا سموهم قالوا هبل هجر نحتناه لنعبده فبان انهم عبدوا غير الله بغير اذن ليس كسجود الملائكة لادم ع ويعقوب ع ليوسف فانه باذن الله
فلم يبق توحيد الله بل لو قلنا يصح منهم ان يعبدوا الهة ليقربوا بعبادتها الى الله لم يصح توحيده اليه ع عبادة بل اشركوا بعبادة الله والذين
اقروا به في الميثاق انهم يوحدونه تع في ذاته بانه واحد في ذاته بلا تعدد بكل اعتبار وواحد في صفاته ليس كمثله شيء وواحد في
افعاله هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وواحد في عبادة فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة
ربه احدا ومن عبد هبل فانهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون واستصحاب الفطرة الاولى ابطله فليغيرن خلق الله وقوله ايضا تاييد التوحيد
الفتوحات وهذه عبادة ذاتية صحيح في انها عبادة ذاتية لكنها للشيطان وقول المص ايضا وقد سبق القول بان جميع الحركات الطبيعية الخ
صحيح اذا كانت موافقة لامر الله في تكليفها الوجودي والشرعي بقبولها منه كما احب ورضي وان الحركات الطبيعية من دواعي شهوات
النفس الامارة فليس بعبادة لله بل كفر بالله وبعد منه تع ولو كانت كل حركة وانتقال الى الله وبالله وفي سبيل الله فان اريد بانها
اليه تع اي الى حكمه عليها بما عملت فصحيح ولكن لا يدل على مطلوبهما وان اريد بانها اليه تع حيث يحب لانها اذا كانت عائدة له محبته فهو ح
لانه تع قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو يحب ما خلق لاجله وما لا يحبه فليس عبادة له وحكمه على المعاصي بمعصيته
انما يحب الحكم لانه العدل وهو لا يستلزم محبة المعصية فان اريد بانها اليه حيث يحب فلم يبق فان كان من اهل السعادة فيزيد الى قربه
قربا وان كان من الكفار فكذا وكذا اذ لا فائدة في التقسيم لانه اذا كانت كل حركة طبيعية او انتقالية عبادة فهي محبوبة لانه تع انما
خلق المتحرك والمنتقل ليعبده وقوله في حق اهل النفاق وطردهم عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه وهو يه
الى الهاوية الخ ينافي كون فطرة الميثاق مستصحبة وقوله والالام دالة على وجود جوهر اصلي بيانه انه لو كان بسيطا لم يتالم كالبدن
فان النار اذا قطعته وحرقته فانه قابل للتقطيع والحرق فيكونان ملائمين له والشيء لا يتالم بالملائم وانما يتالم بعدم الملائمة فوجود
الالام يدل على وجود جوهر اصلي وهو الجوهر النفساني الذي يتالم بما يحل بالبدن من التقطيع والحرق لانه مركب وان كان البدن
نفسه يتلذذ بذلك وهذا الجوهر النفساني انما يتالم قبل كونه عقلا وهو يضاد الهيئات الحيوانية الفاسدة المؤذية فالتالم في
حال التصادم والتضاد والتقابل الا ان مقاومة الجوهر لتلك الهيئات الردية غير دائمة ولا في اكثر الاحوال فلا محالة لا بد
من التغير عن تلك المقاومة فاما بان يبطل احدهما او يبطل اعتباره او تكون فطرة غير الاولى فان فرض بطلان احدهما لا يفرض
بطلان الجوهر النفساني لانها من الجواهر الثابتة التي لا يجري عليها التغير والتبدل فلا بد اذا فرض البطلان لاحد المتضادين
ان يفرض بطلان الهيئات الردية فيتخلص الجوهر النفساني فاذا خلص وجب انتقاله الى الجنة والمفروض انه من عمار النار فلا
محالة لا يفرض زوال الهيئات الردية لئلا تخلو النار من العمار لما ياتي من ان حقيقة الجواهر ح هي الهيئات الردية وهي التي بها
هو هو فحيث امتنع الفرضان تعين الثالث وهو الانقلاب الى فطرة اخرى لا يخلص فيها الجوهر النفساني من الهيئات الردية ولا

تخلص

## فی بیان من شقی فی بطن امه

تحصل بینهما تضاد و تقاوم بل الجوهر النفسانی یعتاد صحبة الهیئات الردیة فیأنس بها فیکون طبیعة له فلا تکون بینهما منافرة فیتنعم
بالعذاب لحصول الملائمة لتلك الهیئات الردیة لانها تکون هی حقیقته ولا یحسن دخوله الجنة لانه من عمار النار و قوله ان لم تکن الهیئات
من باب الاعتقادات کالشرك فانه یوضع فی جهنم دعوته لا یمکن فرض زواله فعلی هذا لا یخلد فی النار الا المشرك ومن جری مجراه لان
ما سوی ذلك قد یفرض زواله ان لم یزل لقوله تع ان الله لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء ولیس مرادهم ان المشرك
لا یؤل امره الی التنعم فی النار بالعذاب بل یتنعم بعذاب جهنم ولکنه وما هم منها بمخرجین بل هم فیها خالدون و قوله و هذا هو
المراد من مذهب الحکماء الخ یعنی ان الحکماء یذهبون الی ان صاحب الاعتقاد الراسخ کالمشرك لا یخرج من النار ابدا وان کان یؤل امره
الی التنعم فی النار و اقول اکثر هذه التدقیقات التی ذکرها مبنیة علی قواعد غیر وثیقة واکثرها قشریة عامیة و بناء ذلك علی حقیقة
نفس الامر یطول به الکلام ولکن انبه الی بعضها اشارة وتلویحا اما ان البسیط کالبدن لم یتألم فهو غلط اذ لیس کل ما یمکن فی
الشیء ملائما او الالم یوجد منافرا فقط فان الجوهر النفسانی فی مضادته للهیئات الردیة مما یمکن فیه التضاد والتقاوم فما جری علیه
مما حصل به التألم بل والتألم بنفسه ممکن ومقتضی طبیعة التألم بالتقاوم فیکون ملائما فلا یتحقق تألم اصلا اذا الشیء ملائمة اختیارا
فجبره وقسره عند حصول القاسر والمجبر ومقتضی طبیعة التألم بالمؤلم فهو ملائم وهو مقتضی طبیعة عدم الملائمة عند وجود غیر الملائم
معدم الملائمة یلائم وهکذا فهذا اصل بط لا یصار الیه اصلا علی انه قد ثبت بالعقل والنقل علی ان کل شیء فهو مکلف و مثاب او معاقب شیء
بنسبته و بنیته من الوجود اولم یروا الی ما خلق الله من شیء یتفیؤ ظلاله عن الیمین والشمائل سجدا لله وهم داخرون وقد اشرنا فیما
مضی الی ثبوت العقل والاختیار فی التکلیف والثواب والعقاب لکل شیء من الحیوانات والنباتات والمعادن والجمادات والاعراض
واعراض الاعراض وغیر ذلك من المعانی والاعیان من الامور الخارجیة والذهنیة والفرضیة والاعتباریة التی یتوهمون انها لیست
شیئا وهی اشیاء ثم الی ربهم یحشرون الا ان کل شیء فی کل شیء بحسبه الجوهر النفسانی انما یکون من عمار النار لان حقیقته التی بها هو لذاته
من النار لان الحقیقة التی بها تکون الشیء ایاه هی صورته المشخصة له وهی جزء ماهیته وهی نفس حقیقته وهی هذه الهیئات الردیة
الا تری ان الصنم لیس هو الخشب الذی هو مادته ولم یتولد الصنم ولم یتکون صنما الا فی بطن امه وهی الصورة لا المادة کما توهمه
العیون الکدرة التی یفرع بعضها بعضا یاخذ اللاحق کلام السابق ولا یدری ما یقول وکانهم لم یسمعوا الحدیث المقبول عندهم
وعند غیرهم قال ع السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه الخ فان کنت تفهم فانا اسئلك الصنم شقی فی بطن امه
وهذا معلوم ولکن امه التی شقی فی بطنها المادة والصورة فاذا عرفت ان حقیقة الصنمیة التی بها شقی فی بطنها هی الصورة لا المادة
التی هی الخشب فانما هی الام وعلی هذا ادلة قطعیة ونقلیة بان شقاوة الصنم من صورته والخشب لیس صنما ولا جاءته الصنمیة
من الخشب فالهیئات الردیة التی من النار وهی العقاب کما قال تع انما یاکلون فی بطونهم نارا وقال تع ان هذا ما کنتم تمترون وهی صورة
ذلك النفسانی وهی حقیقة ذلك المعذب کما ان حقیقة الصنم هی صورته المتقومة بالمادة التی هی الخشب او الحجر او غیرهما کذلك الحال فی النار
المعذب بما هو تلك الهیئات الردیة من الاعمال السیئة والاقوال الخبیثة والافعال القبیحة وهی صورة المتقومة بتلك المواد الملعونة
المسخوطة منها هذا الجوهر النفسانی المبعد من رحمة الله وجسمیة الخشب الممسوح وجسد المرؤ ماؤه الاجاج ولاجل ما اشرنا الیه
لا یمکن فی الحکمة فرض دخول هذه الجوهر النفسانی الجنة ولا فرض تنعمه فیها ما دام هکذا الا ان تنقلب حقیقته فیکونان
نارا ان معذبان فی النار او یکون ملکا من زبانیة جهنم المعذبین لاهلها او یجعله الیه طیبا من سکان الجنة فانه
علی کل شیء قدیر واما ما دام هکذا فلا نعیم له ولا راحة ولا یخرج منها وذلك تاویل قوله تع لا یزال بنیانهم الذی بنوا ریبة
وما فی قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم بقوله استدل به صاحب الفتوحات المکیة علی انقطاع العذاب للمخلدین فی النار بقوله تع اولئك
اصحاب النار هم فیها خالدون وما ورد فی الحدیث النبوی ص ولم یبق فی النار الا الذین هم اهلها وذلك لان اشد
علی واحد مفارقة الوطن الذی الفه فلو فارق النار اهله لتعذبوا باعمالهم واله وان الله قد خلقهم علی نشأة تالف ذلك
الموطن اقول هذا الاستدلال ضعیف مبنی علی لفظ الاهل والاصحاب یجوز استعمالهما فی معنی آخر من المعانی النسبیة کا
المقارنة والمجاورة والاستحقاق وغیر ذلك ولا نم ایضا ان مفارقة الوطن اشد العذاب الا ان یراد به الموطن الطبیعی
واثبات ذلك مشکل والاولی فی الاستدلال علی هذا المطلب ان یستدل بقوله تع ولقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن والانس



# فى بيان اعمال الصوفية وعدم قبولها لهم

طبع الله على قلوبهم

فانّ المخلوق الّذى غاية وجوده ان يدخل فى جهنّم بحسب الوضع الالهى والقضاء الربّانى لابدّ ان يكون ذلك الدّخول موافقا لطبعه وكمالا لوجوده اذ الغايات كما مرّ كمالات الموجودات وكمال الشّئ الموافق له لا يكون عذابا فى حقّه وانّما يكون عذابا فى حقّ غيره ممّن خلق للدّرجات العاليه قلت واستدلال صاحب الفتوحات ضعيف كاستضعاف المصنّف فانّ مفارقة موطن النّور خاصة عذاب شديد لا الموطن الطبيعى مطلقا لان الطبيعى منه نور ومنه ظلمة فكلّ منهما ذاتى له وهو ما به هو هو لذاته وعارض وهو بخلافه ونريد بالذّاتى ما خلق منه اوبه ومعنى ما خلق منه النّور ومعنى ما خلق به الظّلمة امّا الموطن العارضى فلا يتعذّب بمفارقته غالبا وامّا الذّاتى فالّذى خلق منه يتعذّب بمفارقته اشدّ العذاب وامّا الّذى خلق به فلا يتعذّب بمفارقته بل يتنعّم بمفارقته اشدّ التنعّم ومرادنا بما خلق به انّ لطف اللّطيف وكرم الكريم ورحمة الرّحيم جرت فى ايجاد عباده على ما يصلون به الى كمال التنعّم والرّاحة كما قال تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولمّا خلقهم على حسب قوابلهم لئلّا تكون لهم الحجّة عليه فمن قبل فضل سيّده تع بامتثال اوامره واجتناب نواهيه ولبس الطّبع منه تع بسبب كفرهم بل الطّبع منهم اى خلق الطّبع على قلوبهم من كفرهم فالمادّة والصّورة منهم الخالق هو الله سبحانه لانّه يخلق مقتضى كلّ مائل الى شئ باختياره فتمّت كلمته وبلغت حجّته وما ربّك بظلّام للعبيد ولم يرض لعباده ان يخلقهم باعمالهم المخالفة لمحبّته فاذا خلقه هكذا كان موطنه الذّاتى الطّبيعى ما يخالف محبّة الله ورضاه فهو جهنّمىّ مبدؤه من غضب الله واليه يعود فلو فرض مفارقة هذا الموطن لم يكن له موطن ماوى اليه وصباغ منه الّا محبّة الله ورحمته ورضاه فكيف يجد من فارق سخط الله ولعنته الى رضى الله وقربه واصل ارادة الله لايجاده ان يصبغه فى رحمته فلم يقبل هذا الصبغ ونضصبغه فى عدم قبوله الصبغ الرحمة فى غضبه ثمّ فرض تحوّل هذا الصبغ صبغ رحمته ورضاه هل يتعذّب بمفارقة ذلك الموطن الملعون المسخوط بموطن الرّحمة والرّضوان فاذا ظهر لك انّه يتنعّم بهذه المفارقة بما لا نعيم وراءه كيف يظهر لك انّه اذا بقى فى ذلك الموطن الملعون يتنعّم ما لكم كيف تحكمون فاين تذهبون عن الطّريق الواضح والحقّ اللائح ان هو الّا ذكر للعالمين لمن شاء منكم ان يستقيم يقول وقال فى الفتوحات فعرف الداران اى دار النّعيم ودار الجحيم وسبقت الرّحمة الغضب وسعت كلّ شئ جهنّم ومن فيها والله ارحم الرّاحمين قلت الرّحمة وسعت نصف جهنّم الأخير ونصف احوال فيها الاخيرة امّا اوائلها فلم تسعها الرحمة ولهذا عذّبوا فى الاوّل او انّهم حين دخلوا جهنّم ليسوا شيئا فلمّا كانوا شيئا وسعتهم او لانّها فى الاوّل ولم تسبق الغضب لكن الامر ليس كما فهموا لان الرحمة الواسعة قسمان قسم فضل وهو النّعيم المقيم للمؤمنين فى الجنّة وهو المسمّى بالرّحمة المكتوبة فى قوله تع فساكتبها للّذين يتّقون وقسم عدل وبه كان العذاب الاليم على اصحاب الجحيم يقول وقد وجدنا فى نفوسنا فمن جبل على الرّحمة بحيث لو مكّنه الله فى خلقه لازال صفة العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطى الكمال احقّ به وصاحب هذه الصّفة انا وامثالى ونحن عبيد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شكّ انّه ارحم بخلقه منّا وقد قال عن نفسه انّه ارحم الرّاحمين ولا شكّ انّه ارحم بخلقه منّا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه قلت لا ندّعى هذا الوجدان فقد وجدنا امثالك لو تمكّن اخرب العالم كلّه فكيف تدّعى هذا وهو خلاف ما فعل الله عزّ وجلّ حيث يقول ولنجزينّهم اسوء الّذى كانوا يعملون وهو يقول فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتّقوا النّار الّتى وقودها النّاس والحجارة اعدّت للكافرين فلا ادرى هل انّه تع ما تمكّن والّا لازال صفة العذاب عن العالم وقوله وصاحب هذه الصّفة انا وامثالى اقول ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو تمكّنوا الله افسد العالم وذلك كما قال امير المؤمنين ع انّ المؤمن يرى يقينه فى عمله والكافر يرى انكاره فى علمه الخ فهذا هو ابتلاء ببعض العلوم والمعرفة الصّوفية فافسد الاعتقادات واماتت الدّين حتّى قلب الشريعة ظهرا لبطن وقال بالمناكير حتّى قال بايمان فرعون وانّه مات طاهرا ليس عليه ذنب وانّ الاجماع من المسلمين كلّهم قد قام وتحقّق على كفر فرعون وانّ الله رضى بعجل سامرى للعجل لانّه تع احبّ ان يعبد فى كلّ صورة وما اشبه ذلك من المناكير المخالفة للمسلمين يقول ولك ان تقول قام الدّليل على ان البارى تع لا تنفعه الطّاعات ولا تضرّه المخالفات وانّ كلّ شئ جار بقضائه وقدره وانّ الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم وجاءت فى الحديث واخر من يشفع هو ارحم الراحمين والايات الواردة فى حقّهم بالتعذيب كلّها حقّ

خلقهم ممّا اراده ولما اراده ولم يرض لهم ان يرتكبوا نواهيه خلقهم لعلمه كما قال الغزالى

صفة الرّحيم

فى خلق ... عبيد

وصدق

# فی بیان تجسیم الاعمال وتصور النیات

وصدق وکلام اهل المکاشفة لاینافیها لان کون الشیء عذابا بوجه لاینافی کونه رحمة بوجه اخر فسبحان من اتسعت رحمته
لاولیائه فی شدة نقمته واشتدت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته لهم فی الاخرة قلت هو سبحانه الغنی الحمید لا تنفعه الطاعات
ولا تضره المعاصی ولانقول انه تعالی یتشفی بالانتقام من عصاته تعالی من ذلک علوا کبیرا لکنه تعالی لما کان اجری افعاله علی انه یعطی
کل ذی حق حقه لزم من ذلک فی الحکمة انه یثیب بفضله ویعاقب بعدله واما ان کل شیء جار بقضائه وقدره فمما لاشک فیه ولا
ینفعهم فیما ذهبوا الیه شیئا واما ان الخلق مجبورون فی اختیارهم فلا معنی له ولکن الخواجه نصیر الدین توهم هذا الخیال
حیث لم یجد الا الفعل والترک وتبعه کثیر وهو خطاء بل الخلق مختارون ان شاؤا فعلوا وان شاؤا ترکوا ولو کان الامر کما
توهموا لکان الخلق مجبورین فی الفعل والترک وان اختاروا الفعل الجئوا الیه وان اختاروا الترک الجئوا الیه لم یکونوا فی کل
من الحالین مختارین وکیف ینقطع التألم عنهم مع استمرار موجبه مع العزم علی المعصیة ونیة الکافر شر من عمله ولذلک کذبهم
الله حین قالوا یا لیتنا نرد ولا نکذب بآیات ربنا ونکون من المؤمنین قال تعالی بل بدا لهم ما کانوا یخفون من قبل ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه وانهم لکاذبون وما رووا فی حدیثهم انه تعالی اخر من یشفع لایفیدهم شیئا وکلامهم ینافی آیات التعذیب وکیف لا ینافی
وهو تعالی یقول بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب الالیم لانهم عند اول دخولهم النار تألموا لانهم طریون لم یألفوا بالنار
ولم یأنسوا بها فاذا احترقت جلودهم عادت طریة لم یألف بالنار ولم تأنس بها وهکذا فی کل وقت واقول ان من وقف علی کلامی هذا
وفهمت مرادی اغناک عن کل دلیل فی هذه المسألة فقوله فسبحان من اتسعت رحمته الخ جوابه سبحان من عطی بصائرهم باعمالهم
ووکلهم الی انفسهم حتی کانوا لایختارون الا روایات القوم ویزیدون فیها فان قولهم فی الاخرة لیس من الحدیث بل جواب
النوره وبالجملة کلامهم طویل عریض الا انه یرجع علی نوع ما سمعت ولافائدة فی ذکر غیر ما ذکرنا من کلامهم لانه مثل ما ذکرنا من ح
وجوابنا عن المذکور جواب لغیره بقیت فیما ذکره فی هذه الرسالة هنا وهو الذی لاح لی وهو حق لاشبهة فیه ولم یذکره فی غیر
هذا واما تعلیله ذلک بانه انما کان فیه التألم وعدم الراحة بل فیه العذاب الدائم والمحسن والمستمرة الغیر المتناهیة لان منزلتها من
ذلک العالم منزلة عالم الکون والفساد من هذا العالم فهو مبنی علی ما ذهب الیه من ان الجنة ثابتة لایجوز علیها التغیر ولا التغیر
وقد ذکره سابقا وذکرنا علیه هناک ان الاخرة بکل ما فیها من جنة ونار حادثة والحوادث مجردها ومادیها متغیرة وان کان
تغیر کل بحسبه کما تری فی الدنیا فان المدر یتغیر والحدید یتغیر الا ان تغیر المدر اسرع من تغیر الحدید خصوصا الجنة وما فیها
فان تغیرها من الضعف والخلو محرکا الی الشدة والجدة والنار کلما طال المدی علی اهلها ضعف ثواهم وقویت بلایاهم بلا نهایة فی
الدارین **قال** قاعدة فی کیفیة تجسم الاعمال وتصور النیات یوم القیمة والاشارة الی مادة صورها اعلم ان لکل صورة
خارجیة ظهورا خاصا فی موطن النفس ولکل صورة النفسیة وملکة راسخة وجود فی الخارج الا تری ان صورة الجسم الرطب اذا
اثر فیما دة جسمیة قابلة للرطوبة قبلتها فصارت رطبا مثل سهل القبول للاشکال واذا اثرت فی مادة اخری کمادة القوة الحسیة
او الخیالیة وان فعلت عن الرطوبة لم تقبل هذا الاثر ولم یصل رطبا مثله مع انها قبلت ماهیة الرطوبة لکن بصورة اخری
ومثال اخر وکذا قبلت القوة العاقلة الانسانیة منها صورة اخری ونحوا اخر من الوجود والظهور مع ان الماهیة واحدة هی
مادة الرطوبة والرطب فللماهیة الواحدة صور ثلثة فی مواطن ثلثة لکل منها وجود خاص وظهور معین فانظر فی تفاوت
حکم هذه النشأة الثلثة فی ماهیة واحدة وقس علیه تفاوت النشأة فی الوجودات فی کل معنی وماهیة عینیة فلا تعجب من
کون الغضب وهو کیفیة نفسیة اذا وجد فی الخارج صارت نارا محرقة وان العلم وهو کیفیة نفسانیة اذا وجدت فی الخارج
صارت عینا تسمی سلسبیلا وان الماکول من مال الیتیم ینقلب فی موطن الاخرة فی بطون آکلیه نارا یصلونها یوم الدین
لا ایضا من صیرورة حب الدنیا وهی شهواتها وهی اعراض النفسیة ههنا حیات وعقارب یلسع وتلدغ بصاحبها یوم القیمة
وهذا القدر کاف للمستبصر لان یؤمن بجمیع ما وعده الشارع واوعد علیه وکل من له قوة تحدس فی العلم یجب علیه ان یتأمل
فی الصفات النفسیة وکیفیة منشائیتها للاثار والافعال الخارجیة ویجعل ذلک ذریعة لمعرفة استیجاب بعض الاخلاق والملکات
لاثار مخصوصة فی القیمة **اقول** ان المعانی التی تبرز والهیئات التی تظهر لها صورتان احدیهما ما کانت من العقول والنیات
ما کانت من الاعراض فالاولی ما اشار الیه بالنیات فی قوله ان لکل صورة خارجیة ظهورا خاصا فی موطن النفس کما لو مدت

شخصا



## فی بیان تجسّم الاعمال و النیّات

شخصا او شتمته فانّ هذا المدح او الشتم له تاثیر فی النفس وانت وجهته الیه فی لباس اللفظ و کذلک ما تعلم ممّا یحبّ
او یکره فانه یظهر بوجوده الملکوتی او البرزخی فیؤثر فی النفس و المتخیلة ما تقتضیه من التاثیرات کالتبهیج و
التسکین و القوة و الضعف و الانبساط و الانقباض و الجبن و الکرم و البخل و الحیاء و الخلع و ما اشبه ذلک و کذلک
لصورة نفسانیة یعنی معنی نفسانیا و لکل ملکة راسخة و انما ذکر راسخة فقید الملکة مع ان الملکة لا تکون الا راسخة
لان الطاری اذا لم یرسخ و لم یثبت یسمی حالا و اذا رسخ و ثبت سمّی ملکة لبیان ما هو الواقع و الحاصل لکل ملکة وجود فی
الخارج نظهر به اما الصورة الخارجیة التی قلنا لها تاثیر ملکوتی و برزخی فمنها ما یکون ذلک التاثیر رجوعا لها الی مبادیها
و مشابهة المبادیها اذا تمّت فی استعدادها و هذا اذا کانت الصورة راجعة الی موطن النفس صاحبها و منها ما تکون طامحة
الی غیر موطن نفس صاحبها کان ظهورها بتاثیر یشابه صفتها من صاحبها و هذه الصفة قد تکون ذاتیة و قد تکون
استعمالیة صناعیة فاذا کان ظهورها رجوعها الی موطنها من النفس کان استکمالا لها لوجودها و ان کان رجوعها
الی غیر موطنها کان وجودا باثارها و اما الصورة النفسانیة و الملکة الراسخة وجودها فی الخارج بحیث یکون مدرکة بالحواس
الظاهرة بل کل ما هو من عالم الغیب فوجوده فی عالم الشهادة و قد تکون بتنزله الی عالم الشهادة وجوده کما ظهر جبرئیل
فی صورة دحیة ابن خلیفة الکلبی و کما ظهر الملک المستحفظ لاقرارات المؤمنین بالولایة فی التکلیف الاول فی الذر فی صورة
الحجر و هو الان الحجر الاسود فی الکعبة المشرفة فی الرکن العراقی قد یکون بصعود المدرکین له الی رتبته من الملکوت فیشاهدونه
بحواسهم لاجتماعهم معه فی مشهد واحد علی الاعتبارین و علی الظاهر فی الدنیا الاغلب یکون الظهور بتنزل الغیب الی الشهادة
فیشاهدونه فی رتبتهم و قد یکون بصعود الشاهد الی الغائب و الاغلب فی الساعدین الصعود النفسی و قد یقع فی الدنیا
الجسمی کما فی الاخرة مثل معراج النبی صلی الله علیه و آله و اما فی الاخرة فبالترقی یقینا فی کلام المصنف فی نظره و بیانه یقول الاثر التی
الرطوبة فی تصور تاثیرها فان صورة الجسم الرطب کالماء و کالطین اللبن الذائب اذا نزلت رطوبة فی مادة
جسمانیة قابلة للرطوبة مثل اللبنة المعمولة من الطین و لم تحرق کالاجر بل هی مدة قبلت الرطوبة فصارت رطبة مثل
الماء و مثل الطین فی الرطوبة لانها فی رتبتها و انفعلت بها کما انفعل التراب بها حتی صار طینا فاللبنة صارت طینا
او کالطین سهل القبول للاشکال فهذه نشأة من النشأة و اذا اثرت الرطوبة فی مادة اخری کمادة القوة الحسیة التی
هی عنده من عالم الملکوت و الخیالیة التی هی من عالم البرزخ لم تکن مع الرطوبة من صقع واحد و انفعلت عن تلک الرطوبة
و لکن لیس کانفعال التراب فلم تقبل ذلک الاثر الجسمانی و لم یصیره رطبا مثل رطوبة الطین لکن بصورة اخری بان یکون ضعیفة
الشعور و الاحساس فلها صورة غیر صورة رطوبة الطین و مثال اخر و اذا اثرت الرطوبة المائیة فی القوة العاقلة الانسانیة
و قبلت منها قبولا لیس علی نحو قبول الاولین بل تکون قوتها الشعور و الادراک و هو نحو من الوجود و الظهور مع الماهیة
المؤثرة مع ان الهیئة الواحدة و هی رطوبة الماء فقد ظهر للهیئة الوحدة ثلث صور فی مواطن ثلثة لکل واحد من هذه المواطن
صورة من الرطوبة غیر صورة الاخر بل للرطوبة الواحدة فی کل موطن وجود خاص و ظهور معین فانظر فی حکم تفاوت هذه
النشأت فی انحاء الظهورات فی قوابلها و الوجودات فی مواطنها و هذا احکم مراتب الوجودات و قس علیه هذه الاعمال الصادرة
من المکلفین بالنسبة الی وفات وجودات الاعمال التی نحن فیه ثم فرع علی بیانه فلا تتعجب من کون الغضب و هو کیفیة
النفسانیة اذا وجدت فی الخارج ای فی کونها محسوسة صارت نارا کما صارت الرطوبة المائیة فی القوة العاقلة الانسانیة علما
و بلادة و ان العلم و هو کیفیة نفسانیة لانه عرض من جملة الاعراض و اذا وجد فی الخارج المدرک بالحواس صار عینا تسمّی
سلسبیلا اقول و یؤید هذا ما رواه ابو الطفیل عامر بن واثلة قال قلت یا امیر المؤمنین ع اخبرنا عن حوض النبی ص فی
الدنیا ام فی الاخرة قال بل فی الدنیا قلت فمن الذائد علیه قال انا بیدی فلیردنه اولیائی و لیصرفن عنه اعدائی و فی روایة
و لاوردنه اولیائی و لاصرفن عنه اعدائی الخ و کل حال الماکول من مال الیتیم ظلما ینقلب فی موطن الاخرة ای یوم القیمة
الکبری فی رطبة الاخرة فی بطون الذین یاکلونه علی غیر وجه شرعی نارا محرقة و هو فی نفسه یکون فی بطن من اکله ظلما
اذا تصلیها نوم الدین و لا ایضا ای و لا یعجب ایضا من صیرورة حب الدنیا و هی شهواتها و لذاتها الفانیة مع ان حب الدنیا

عنو شانه

# في بيان تجسم الأعمال

عرض نفسانية في الدنيا ولكنك اذا وجدتها يوم القيمة وجدتها بعينها حيات وعقارب لان هذه الاعراض المذكورة لها هيات نفسانية على صور الحيات والعقارب فان الشهوة التي لا يكون مال امرها الى الله على هيئة العقرب وذاتها هيئة نفسانية تدب الى صاحب تلك النفوس وتلذعه وتخدر عضوه الملذوع وهو باعث العقل الى الطاعة فتضعف تلك الغريزة عن الطاعة فاذا كشف له المستور عنه وجدها عقربا من عمله تلذع وكذلك الحيات ويقول هذا القدر من التمثيل والبيان كاف للتفهيم للمستبصر اذا تفكر فيما خلق الله تعالى وفيما ضرب في خلقه من الامثال ليتوصل به ويهتدي به الى الايمان بجميع ما وعد به الشارع من انواع الثواب واوعد عليه من اليم العقاب فان كل من له قوة حدس وفكر استنباط للايات في الانفس والافاق ينبغي له ان تدبر في الصفات النفسانية والاوضاع الافاقية وكيفية منشائية النفسانية للاثار والافعال الخارجية اي كيف ينشأ منها الاثار وعلى اي نحو تكون وكيفية انتزاع الاستدلال من الاوضاع الافاقية كيف ينتزع وكيف يستدل بها فاذا عرف المنشأ النفساني وانتزاع الافاق والتطبيق الاستدلالي وجعل ذلك ذريعة ووصلة الى معرفة ما توجبه بعض الاخلاق والآبات عن الاثار المخصوصة من حقايق الثواب والعقاب البارزة من استارها يوم الحساب وهذا هو نمط تجسم الاعمال عند المصنف وعند من قال بمقالته وستسمع ما نذكره في بيان تجسم الاعمال والمصنف ضرب لما يدعيه مثالا فقال مثال ذلك ان شدة الغضب في رجل تورث ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته والغضب حالة نفسانية موجودة في عالم باطنه وهذه الاثار من صفات الاجسام المادية وقد صارت نتايج في هذه النشأة فلا عجب من ان يلزم في نشأة اخرى ان تنقلب نارا محضة محرقة للقلب مقطعة للامعاء موقدة تطلع على الافئدة كما يلزم ههنا اذا اشتد تسخن البدن وضربان العروق والاوداج واضطراب الاعضاء واحتراق المواد والاخلاط وربما يؤدي الى المرض الشديد بل الى الهلاك من الغيظ فهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة في عالم الاخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاقها الحسنة والقبيحة واعتقاداتها ونياتها الصحيحة والفاسدة الراسخة فيها من تكرار الاعمال والافعال في الدنيا فصارت الاعمال مبادي للاخلاق في الدنيا فتصير النفوس بهيئاتها مبادي للاجسام في الاخرة **اقول** يريد ان كون الصفات النفسانية منشأة للاثار الخارجية دليل على ان بعض الاخلاق التي تطبع عليها والملكات التي استقرت في جبلته من الاعمال حتى كانت طبيعة له موجبة لايجاد اثار مخصصة ناشئة عنها ومثال الصفات النفسانية التي تنشأ عنها الاثار الخارجية المحسوسة التي يستدل بها على صحة ان تكون النفس منشأ ومبدأ لاجسام تحدثها في الاخرة ان الغضب حالة نفسانية ملكوتية اذا اشتدت في نفس شخص ثارت وهيجت ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته وعروق جبهته وهي حالة معنوية لم تكن من عالم شهادته وانما هي موجودة في عالم باطنه وتاثيرها حسي من صفات الاجسام المادية وقد صارت الحالات النفسانية التي هي من نشأة عالم الغيب نتايج الحسية في هذه النشأة التي هي نشأة من عالم الشهادة فلا عجب من ان يلزم الغضب في نشأة اخرى فوق نشأة ان تنقلب نارا محضة كما لزم تحته نشأة ان تنقلب صفات جسمانية مادية لزمه فوق نشأته ان تنقلب نارا محضة محترقة للقلوب مقطعة للامعاء والاوداج واضطراب الاعضاء واختلافاتها واحتراق المواد والاخلاط وربما تؤدي الى المرض الشديد بل ربما يوصل الى الهلاك من شدة الغيظ والدليل على ان هذا الاثار من نفحات النار قول النبي ص الحمى رايد الموت وحرها من فيح جهنم وهي حظ كل مؤمن ومؤمنة من النار الخ وقوله فهكذا جميع الصور الجسمية الموجودة في عالم الاخرة يعني ان جميع ما في الاخرة من النعيم والقصور والحور والماكل والاشجار والثمار والانهار وهي تلك الاحوال الطيبة والملكات الزاكية تظهر بصور هناك ظاهرة مشاهدة كما ظهرت اثار الرضى والغضب والفرح والحزن في البدن محسوسة واصله معقول ومتخيل وكذلك احوال العقاب والعذاب الاليم فانما هي احوال الخبيثة والملكات السيئة فانما تظهر بصور هناك ظاهرة مشاهدة ومباديها الغضب والشهوة والاعمال السيئة والاخلاق القبيحة من ترك الصلوة والزنا والامر بالمنكر والنهي عن المعروف كما ظهرت الجنة وما فيها من النعيم من الاعمال الصالحة كالصلوة والزكوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وما اشبه ذلك فالاعمال الصالحة والطالحة يتجسم اذا برزت من مباديها الغير المجسمة الموجودة على نحو ما مثلنا وذلك في الاخرة وقوله وهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة في عالم الاخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاقها الحسنة والقبيحة هو معنى قولنا فانها تظهر بصور هناك ظاهرة الخ ولذا قال قصارى الاعمال الى اخر كلامه وقد تقدم ما يرد على بعض

حاطمة العظام موقدة تطلع على الافئدة الآية اذا اشتد واستحكم ... اثارها ههنا تسخن البدن وضربان العروق ...



## بيان مادة تكون الاجساد

كلام مثل قوله ان الجنة وجميع ما فيها من القصور والولدان والحور من نوع النبات والاعمال وان وجودها من وجود
النفس الادمية لانها في نفس الامر صفات النفس وملكاتها ومما يرد عليه ان الجنة خلقت من الانسان واليه يعود والامر على
العكس **قال** واما مادة تكون الاجساد وتجسم الاعمال وتصور النيات في الاخرة فليست الا النفس الانسانية
وكما ان الهيولى هنا مادة تكون الاجسام والصور المقدارية وهي لا مقدار لها في ذاتها فلذلك النفس الادمية مادة
تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية وهي في ذاتها امر روحاني لا مقدار لها **اقول** ذكر اولا كيفية
تجسم الاعمال وتمثلها وهنا ذكر المادة التي تتكون منها الاعمال عند تجسمها واعلم ان الناس الذين قالوا بالمعاد
والثواب والعقاب اختلفوا في الثواب والعقاب هل هما جزاء على الاعمال مغايران لهما ام هما الاعمال الحسنة والسيئة
فالذين جعلوها جزاء على الاعمال اختلفوا فذهب الشيخ المفيد وجماعة الى ان الاعمال اعراض ومعاني فلا يعقل
تجسمها ولا وزنها والمراد من الموازين التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل جزء في موضعه وايصال كل حق
الى مستحقه فلا ميزان ولا وزن على الحقيقة بل هو محمول على المجاز وقال اخرون ان الاعمال لا تجسم لانها اعراض ومعاني
يخلق الله سبحانه بازاء الاعمال ويناسبها صورا حسنة او قبيحة وتكون هي الموزونة في الميزان الحقيقي وهي الصور التي تكون
مع الانسان في عالم البرزخ وقالت طائفة الى ان الموزون هي صحايف الاعمال لا انفسها انبا منهم على ان كتابة الاعمال في
صحايفها مثل كتابتنا لما نكتبه في دفاترنا وبعض الروايات تشير الى ان الموزون هي الصحايف مثل ما روي عنه انه يؤتى
برجل يوم القيمة الى الميزان ويؤتى له تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فيوضع في كفة الميزان
ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيوضع في الاخرى فيرجح والمصير الى الوزن
للصحايف وقيل ويمكن ان يجمع بين الاخبار الدالة على هذه الاقوال المختلفة بحمل ما ورد من ان الميزان ليس هو ذا كفتين
وانما هو مجاز عن العدل في الجزاء على ميزان اعمال الانبياء وميزان اعمال من بينهم من اهل الطاعات والمعرفة لانهم لا يتهمون ربهم
فيما قضى عليهم باعمالهم وحمل ما ورد من ان الله سبحانه نصب ميزانا له لسان وكفتان لسان بيد جبرئيل يزن فيه الاعمال على
ميزان اعمال ساير الخلق لينظروا الى اعمالهم كيف توزن بالموازين فلا يتهمونه سبحانه ومن قال ان الثواب والعقاب هما
عين اعمال المكلفين منهم من قال ان جعل الاعراض ذوات شيء ممكن مقدور لله عز وجل فيجعلها اجساما نامية
لنوع ما انقلبت عنه من الاعراض في الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع ويرون ان هذه الامور هي التي
عليه في نفس الامر ولم تجد لها نشآت بحسب تجدد الاوقات والامكنة والرتب انما هي هكذا في كل نشأة فوجوداتها قائمة في كل
نشأة بما هي عليه في تلك النشأة مثاله انك في بغداد تتصور مصر بصورة ملكوتية او برزخية وهي وجود مصر في رتبة النفوس
والخيالات واذا مضيت اليه وجدته ذاتا محسوسة وهذا وجوده في عالم الحس فمصر موجود في كل رتبة من مراتب الوجود
من نوع وجودها ووجود ما هو من مقامها وممن تنبه الى هذا المعنى المحقق الدواني في رسالة الزوراء وقد ذكر
في مفتتحها انها من فيوض حارث عتبة باب مدينة العلم وابنه سيد الشهداء عليهما من الصلوات اكملها ومن التسليمات
اجزلها وحاصله مختصرا مع بعض التغيير ان الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة المنكشفة بالعوارض المادية
ملازمة لوضع معين من قرب وبعد وغير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورتها المشابهة من غير تلك الشرائط
وهي في الحالين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وبكر ثم يظهر تلك الحقيقة في العقل بحسب لا تقبل الكثرة
وتصير الافراد المتكثرة في الصور المبصرة والمتخيلة المتحدة في الصورة العقلية فظهر ان الصورة ولو عقلية غير
الحقيقة بل الصور المختلفة لباس لتلك الحقيقة واختلاف تلك الصور يكون لاختلاف المشاعر والمدارك وتلك الحقيقة
مع وحدتها الذاتية قد تظهر في صور متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية
ومحصل هذا ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التي تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية وان تلك الحقيقة
من حيث ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة وان جميع الصور هي بها متساوية وليس بعضها اولى من البعض بل انما تخصص تلك
الصور باحكام المواطن والمشاعر فاعلم مثلا حقيقة واحدة ووحدة يظهر في مواطن اليقظة بصورة عرضية محتجبة عن الحس

مدركة



# في بيان تجسم الأعمال

مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها تظهر في مواطن الرؤيا بصورة جوهرية اعني صورة اللبن وكما ان
على المدارك الباطنة في النقطة الحقيقة العلم كك الظاهر على المشاعر الظاهرة باحقيقة العلم الا انه يتجلى في كل موطن
بصورة بعينها لها ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس في احكام الطبيعة الذي لا يعرف الحقايق الا بصورها ينكر الحقيقة
عند تبدل الصورة ولا يعرفها للتحولها في ملابسها ولكن العارف لا يصير مغلوبا باحكام خصوصيات المواطن ولا
يحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخرة بل يعرفها في ساير ملابسها نظهر عليك من هذا اسرار غامضة من احوال
المعاد وظهوره في الكثرات فان ذلك يتحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها واسرار المقام من ظهور الاعمال والاخلاق
الظاهرة في النشأة الدنيوية بالصور الخاصة وفي النشأة الاخروية بالصور التي تقتضيها احكام تلك النشأة كما في
في الشريعة وتيسر عليك ايضا مشاهدة الواحدة الحقيقي في التكثرات من غير شوب ممازجة وتشاهد بها الى حقايق
ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر
الاعراض بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين فان الاية تدل بظاهرها على احاطة
جهنم بالكافرين في زمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظاهر وان الاخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة وهي محيطة بهم في
هذه بعينها جهنم التي ستظهر في الصورة الموعودة عليهم كما انذرهم الشارع الا انهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه هي ع
النشأة عليهم في تلك الصورة وهم لفرط جهلهم بالحقايق لا يعرفون الحقايق الا بصورها واما النفس المحيطة بالحقايق
وتنقلها بالصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر وايضا تعرف من ذلك التحقيق قوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وقوله ص الذي يشرب في انية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم فان ظاهرهما
يدل على وقوع هذه الحال في الحال والجرجرة بمعنى الصب وقوله ص ان في الجنة قيعانا وان غراسها سبحان الله والحمد لله
فان هذا الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها فيكون محمولا على الحقيقة لا على المجاز كما توهمه المتوهمون ثم قال
لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى واحدا والحال ان الحقايق متخالفة بذواتها فنقول قد
لوحنا عليك ان الحقيقة غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التي تتجلى بها لكنها تظهر
في صورة تارة وفي غيرها اخرى والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف
الموطنين شيء واحد وما اشبه ذلك بما يقول اهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة
به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في موطن بصورة
عرضية محتاجة وفي آخر بصورة مستقلة فاكسر به سورة طبعك عند في بدء النظر حتى ياتيك اليقين وتشرف على انه
قوله ص النوم اخ الموت وقوله صاحب سره وباب مدينة علمه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ثم قال ارايت الحقيقة الواحدة
كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة كثيرة مادية فكانها تنزلت مع
النفس عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكثر والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هي الى التكثر والتعدد غاية ع
واذا ترقت الى مرتبة التجرد الصرف توحدت فللحقايق مع النفس صعود وهبوط فهي اذن موجودة في النفس لا في الخارج عنها
وهي تصاحبها في مواطنها المختلفة وتنصبغ في كل موطن من مواطنها باحكامها من الوحدة والكثرة واللطافة والكثافة
ومن ثم اقول شان العلم تكثر الواحد وذلك في العلم التفصيلي بما يلي الجهة السافلة من النفس وكماله في المشاعر الظاهرة
وتوحيد الكثير وذلك في العلم الحقيقة الاجمالي المتقوم بما يلي الجهة العالية من النفس وكماله في المدارك الشهودية المعبر
عنه بنور الولاية وهو غاية المراتب وبلية في الشرف مرتبة الذوق الفطري انتهى ما نقلته من نقل السيد نعمة الله الجزايري
في كتابه المسمى بمقامات النجاة والمص ذهب الى ما ذهب الدواني في معنى تجسم الاعمال الا انه بنى تعريفه وبيانه ومادته و
غير ذلك على ما يراه وهذا عنده هو حقيقة تجسم الاعمال الصالحة والسيئة ومعرفته واقول هذا طريق مشاهدة
تجسمها واما انها من اي شيء تتركب فالعم المص نص على ان مادة تكون الاعمال وتجسمها نفس العامل وتصوره في الآخرة فلس

# فی بیان مادة التی تتکوّن منها الاعمال عند تجسّمها

فلیس الا النفس الانسانیة ثم مثّل المدّعاه تقویة لدلیله فقال وکما ان الهیولی ههنا فی الدنیا مادة تکون الاجسام والصور المقداریة وهو یعنی الهیولی مقدار لها فی ذاتها فکذلک النفس الادمیة مادة تکون الموجودات المقدرة المصورة الاخرویة وهی فی ذاتها امور روحانیة لا مقدار لها اقول وفی هذه الکلمات کلام یرد علیها من ذلک قوله فلیس الا النفس الانسانیة فانه یرد علیه انه ان اراد ان مادة الثواب والعقاب نفس جوهر النفس الادمیة کانت مادة ثوابه من ذاته وصورة ثوابه من عمله وکذا فی العقاب کان الثواب والعقاب متولدا منه وح فالمنعم والمنوء لم شیء اجزاؤه ثم لا یخلو اما ان یکون عمل الجزء وتأثیره بمقتضی خارجی اولا والثانی بط لان الجزء ملائم لکله لذاته ففی الثواب تسقط فائدة مشقة الطاعة وهو بط وفی العقاب یکون ما به الملائمة به المنافرة بجهة واحدة وهو باطل والاول ان فرض استقلال الخارجی بالاثر دل علی مغایرة الجزء وان لم یستقل لزم ما یلزم فی الثانی ومن ذلک قوله فی تمثیل النفس للاعمال المجسّمة ومقایستها بالهیولی وکما ان الهیولی ههنا مادة تکون الاجسام الخ فانه یرد علیه ان الهیولی جسم والجسم یکون مادة للاجسام ولکن لا یکون مادة للصور المقداریة وان کانت تتقوم به والنفس لیست من الاجسام وانما هی جوهر مجرد والجوهر المجرد لا یکون مادة للاجسام المادیة وعندنا ایضا لا تکون المادیة مادة للجواهر المجردة وان کان المص یری ذلک وان زعم ان الاجسام الاخرویة مجردات کالنفوس لان المادیات کلها متغیرة متبدلة کما ذکره فیما تقدم فعلی فرض تسلیمه له نقول هذا الذی وجد فی الاخرة منقلب عن الاعمال او عن نفوس العاملین فان کان عن الاعمال لم تکن نفوسهم مادة له وقد ثبت ان الاعمال اعراض والاعراض لا تکون موادها من ذوات معروضاتها وان الانقلاب عن نفوس العاملین لم تکن الاعمال المجسمة لانها لیست من نفوس العاملین بل المجسم غیرها ولزم ایضا ما ذکرنا من کون الملائم منافرا نعم ان اراد بها غیر منقلبة عن شیء وانما تلک الصور التی تظهر غدا فیها هی بعینها هذه الصور التی ظهرت بها فی دار التکلیف من صلوة وزکوة وصوم وحج وتسبیح وتهلیل وغیرها لان الحقیقة واحدة والتغیر ظاهر انما هو لاحکام المواطن کما ذکره المحقق الدوانی فان المص انما ذهب الیه فی سایر کتبه هو ما نقله عنه ولکنه خرج لشیء من ارائه بمعنی انه لبس المراد فی الظهور ها غدا بحکم ذلک الموطن ولم تتغیر فی کل موطن فهو صحیح الا ان ذکره للمادة یدل علی انها انما تجسم غدا من النفس ونحن حین ذکرنا مادتها انما هو لبیان اصلها ولم نرد انها تصاغ غدا ولم تصنع ونرید بمادتها ما تکونت منه فی التکلیف الاول وفی الدنیا وفی الاخرة وبانی مرادنا بالمادة والهیولی ایضا وان لم یکن لها مقدار شخصی الا ان لها مقدارا نوعیا والاعمال المجسمة لها مقدار شخصی ولکنه لیس من ذات الهیولی وان کان صورة انفعالها الا ان المقدار الشخصی مرکب من حدود کما ذکرنا من امور مؤلفة من الکم والکیف والوقت والمکان والرتبة والجهة والوضع ولو قیل بقولنا ان الهیولی الکلیة مجردة وانها اخر المجردات لا یلزم علینا صحة المقایسة التی ذکرها المص فانها مادة جسمانیة ولکنها قبل تعلق الصورة المثالیة بها وقبل الترکیب لم تلحقها اعراض المراتب والاوقات لان هذا التغیر السریع والتبدل والتحول من اثار الحدود السبعة المذکورة اعنی الکم والکیف والوقت والمکان والرتبة والجهة والوضع فلهذا سمیناها مجردة یعنی عن المادة العنصریة والمدة الزمانیة اللتین لا ینفکّان الا بتلک السبعة والا فهی جسم لانها فی الحقیقة هی المادة التی تعلقت بها الصورة قبل تعلقها بها ولا کذلک النفس مع ما سمعت من اصالة الجسم بالنسبة الی الهیولی لانه هو هی قبل تعلق الصورة المثالیة به ومن عرضیة الاعمال بالنسبة الی النفس قبل التعلق وبعده واما النفس الادمیة فانها صورة جوهریة وانما سمینا الصور بالمثال لان تلک الصور المثالیة صور مماثلة لصور النفوس لان النفوس صور جوهریة ذات حدود وتخطیط مثل الصور المحسوسة لکنها صور جوهریة اصلیة وعالم المثال صور ذات حدود وتخطیط مثل صور النفوس الا ان النفوس صور قائمة بنفسها لانها ذوات والمثال صور غیر قائمة بنفسها لانها اظلة للنفوس فقوله وهی فی ذاتها امور روحانیة لا مقدار لها غلط والحاصل اذا اردت التمثیل للاعمال المجسمة فما ذکره المص لا باس به واما اذا اردت ان تعرف مادة الثواب والعقاب وصورهما فاسمع اعلم انه قد ثبت باتفاق العقلاء من الحکماء والعلماء ان کل ممکن زوج ترکیبی اذ المخلوق لا بد له من اعتبار من جهة ربه وهو مادته وان شئت قلت وجوده ومن اعتبار من جهة نفسه وهو صورته وان شئت قلت ماهیته وهذا حکم کل ما سوی الله من ذات او صفة جوهر او عرض عین او معنی والثواب والعقاب

# في بيان الفرق بين النفس والهيولى

من الممكنات ولا بدّ ان يكون كلّ واحدٍ منهما مركبًا من مادة وصورة ولا بدّ ان تكون المادة موجودة قبل الصورة والمادة من امر الله ونهيه والصورة عمل المكلّف في الثواب بالموافقة وفي العقاب بالمخالفة والمراد بامر الله ونهيه اللفظيين الجاريين على المكلّفين الامر الحامل لنور الله المسمّى بالامر الفعلي اعني مشيّة الله وفعله الذي قام به كل شيء قيام صدور والحامل لنور الله والمسمى بالامر المفعولي اعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله الذي قامت به الاشياء كلها قيامًا ركنيًا وهذان الامران منهما مدد كل شيء فالامر القولي افاضة للامر المددي وامتثال المكلف للامر هو قبوله للامر الامدادي والامر المددي والاجتناب بالنهي القولي نفي للمدد الخذلاني ونفي للمانع فالامتثال للامر هو الموجب للمقتضي والاجتناب للنهي هو الرافع للمانع فاذا فعل العبد المكلف ما امر به خلق الله مادة الحورية مثلا او القصر او الجنّة من فيض الامر الذي هو لازم للامر الذي امتثله المكلف وعمل به كما امره الله وخلق صورة تلك الحورية او القصر او الجنّة من عمل المكلف ونفخ في ذلك الذي خلقه من روحه فهذا حقيقة الثواب واما العقاب فمادته من الامر الفعلي العرضي ومن الامر المفعولي العرضي اعني الغضب المسبوق بالرحمة التي هي الامر المفعولي الذاتي وصورته من عمل المكلف بارتكاب المناهي واجتناب الاوامر فالاعمال الحسنة صور الثواب ومواد الثواب من تاييدات امر الله و ارواح انواع الثواب من روح الله كما ان موادّ المطيعين من اشراقات النور الذي تنوّر الانوار منه وصورهم من هيئات الطاعات والاعمال السيّئة صور العقاب ومواد العقاب من ظلمة البحر الاجاج كما ان موادّ العاصين من ظلمة البحر الاجاج الذاتية وصورهم من هيئات معاصيهم فافهم **قال** والفرق بين النفس والهيولى بامور منها ان الهيولى وجودها بالقوة من كل وجه لا تحصل لها في ذاتها الصور الجسمانية بخلاف النفس فانها كانت في ذاتها موجودة بالفعل وجودًا جوهريًا احساسًا وكانت ولا صورة هذا البدن العنصري فصارت مادة اخروية تتحد ضربًا من الاتحاد فهي صورة الماديات الدنيوية ومادة الصور الاخروية المنفوخة فيها باذن الله يوم ينفخ في الصور فياتون افواجًا لاختلاف انواعها في الآخرة **اقول** قوله ان الهيولى وجودها بالقوة من كل وجه لا تحصل لها في ذاتها الصور الجسمانية تبعًا للاقوام من العيون الكدرة التي يفرغ بعضها في بعض وهو خطاء فان الهيولى في الحقيقة هي الجنس للانواع والنوع للاشخاص وقولهم ان الاجناس انما تتقوم بالفصول يريدون تقوّم حصص انواعه كالخشب انما تتقوم حصته السرير بالصورة يعنون تميّزها من حصة الباب وتميّزها من الخشب انما هو بالصورة ولا يريدون ان حصة السرير معدومة اصلا وقد صرح بهذا المعنى في كتابه الكبير كتاب الاسفار وفي القاموس الهيولى مشددة الياء مضمومها عن ابن القطاع القطن وهيولى جبل اسود بمكة والهيولى القطن وشبّه الاوائل طينة العالم به او هو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به اهل التوحيد الله تعالى انه موجود بلا كيفية وكمية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم حلّت به الصنعة واعترضت به الاعراض فحدث به العالم انتهى وفي هذا يشعر بان الهيولى عندهم موجودة بالفعل بنفسها والحكماء قسموا الشيء في اصطلاحهم فقالوا ان الشيء باعتبار كونه جزءًا للمركب بالفعل يسمى ركنا وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرًا وباعتبار انتهاء التحلل اليه يسمى اسطقسا وباعتبار كونه قابلا للصور الغير المعيّنة يسمى هيولى وباعتبار قبوله للصور المعيّنة يسمى مادة وباعتبار كون المركب ماخوذا منه يسمى اصلا وباعتبار كونه محلا للصور المعيّنة بالفعل يسمى موضوعًا وهو في الحقيقة شيء واحد تعرض له هذه الاسماء عند هذه الصفات وعلى اي نحو فالهيولى موجودة وجودها بالفعل لا بالقوة فيكون لها تحصل في نفسها الصور الجسمانية وان لم تكن صورًا شخصية بل كانت صورًا جنسية ونوعية فانها من الصور الجسمانية ووجود الاجناس والانواع في الخارج مما لا يكاد يخفى على احد وهو جار على السنة العوام معروف عندهم من غير نكير فانهم يقولون ان فلانا التاجر اتى باجناس وبانواع كثيرة ولا يقال ان كلام العوام لا يعتبر لان هذا استعمال اهل اللغة العالمين بمدلولاتها التي وضع الواضع اسماءها بازائها ولا شك ان الخشب قابل للصور الغير المعينة كصورة السرير والباب وغيرهما فهو لا شك هيولى لما يعمل منه والنفس موجودة كالهيولى وقوله وكانت ولا صورة هذا البدن العنصري ليست النفس مادة لهذا البدن العنصري لذاتها وان قلنا انه في الاصل من تنزلاتها لان تنزلاتها من آثارها ومن احوالها لا من ذاتها لان مبدا النفس ليس من التراب ومن الطبائع الجسمانية بل الطبائع من آثارها وقد نص امير المؤمنين ع عليها بان اصلها من التاييدات العقلية واين التاييدات العقلية والتراب لمن تعقل الجواب في المقام فالحق ان النفس هنا بانها كانت في ذاتها موجودة بالفعل وجودًا جوهريًا احساسًا فكيف كانت ولا صورة هذا البدن العنصري اذ لا يلزم من هذا انها لم تكن في ذاتها موجودة بالفعل وجودًا جوهريًا

حساسًا



# في بيان النفس

حسّاسًا بل القوة في ذاتها ثم كانت بالفعل وكما لم تكن صورة هذا البدن العنصري بذاتها بل باثار نشرٍ لان اثارها كذلك لم تكن بذاتها مادة الصورتيا الاخروية بل بوجود اثار اعمالها ولما النفخ في وجودات اثار افعالها باذن الله تعم من روحه فظاهر لانّ موادّها من اثار امر الله الذى حمله الى المكلّفا امر الله القولى وكذا في النهي كامرٍ وصورها المنفوخ فيها اعمال العاملين وكونهم ياتون افواجًا فلاختلاف اعمالهم **قال** ومنها انّ النفس مادّة روحانية لطيفة لاتقبل الّا الصور اللطيفة غيبية لاتدرك بهذه الحواس بل بحواس الاخرة والهيولى مادة كثيفة انما تقبل الصور الكثيفة المقيدة بالجهات والاوضاع المشوبة بالقوة والاعدام **اقول** اما كون النفس لطيفة لاتقبل الّا صورًا لطيفة غيبية فصحيح وكذا لاتدرك بهذه الحواس حالكونها ملوّثة برذائل الطبائع الجسمانية واما انّ الجنّة وما فيها من القصور والحور وجميع انواع النعيم كلها من قبيل النيات يعني صورًا سلوكية نفسانية وخيالية فممنوع لانّه يلزم منه عدم المعاد الجسماني كما يلزم المصنف فيما سبق اذ هذا هو الظاهر من عباراته وقد قلنا هناك انّه على مذهب ائمة الهدى عليهم السلام غير قائل بالمعاد الجسماني واما كون الهيولي مادة كثيفة فليس بصحيح اذ ليس كلّ هيولى مادة كثيفة فانّ الاجرام الـ[illegible]ـة لاتدرك بهذه الحواس وكذلك الارض فانّ الارض التي لم يطأ عليها بنوادم غير لطيفة لاتدرك بهذه الابصار الدنيوية واهل الجنّة كلّهم اجسام مقيدة بالجهات والاوضاع لانّ ذلك لاينافي البقاء والدوام نعم ليس فيها اعدام ولاكثافات لانّ ذلك من لوازم التغيير والتبديل بالاضعف وهو غير جائز في الاخرة لانهم صاعدون واللازم من ذلك التغيير والتبديل بالاقوى والاجدّ واما الاوضاع والجهات فمن لوازم الامكنة والاجسام واهل الاخرة كاهل الدنيا الّا في الكثافة والضعف والانتقال الى الاضعف وما يؤل الى الفناء واما التبديل بالاقوى والتغيير الى الشدة والجدة والاحسن فهذا حالهم وكيف لاتكون الماديات هناك وماهم الا الذين كانوا في الدنيا باجسامهم واجسامهم وارواحهم لم يتغير شيء منهم الا الاعراض الغريبة الفانية والكثافات المتهافتة المضمحلة نعم هذه الاجسام الدنيوية التي تراها في الدنيا انما ظهر من الاعراض والغرائب الاجنبية لمحو حكم سافلها باعاليها فتدرك بذاتها الاجسام المعاني الجبروتية والصور الملكوتية والارواح الموجودة المتعلقة بهذه الاجسام اذا طهرت مما تلوثت به من المعاصي وسهو الغفلات ادركت بذاتها الاجسام والجسمانيات لانّ اجسامهم اذا شاؤا تروحوا وارواحهم اذا شاؤا تجسدوا ولذلك مثال في العالم من وقف عليه عرف ما اشرنا اليه وهو انّ الحكماء الطبيعيين اهل العلم المكتوم قالوا انّ الحجر يحلّونه ويعقدونه بجزء من روحه ويحلّونه ويعقد بجزء من روحه ويحلونه ويعقدونه كذلك فاذا دبّر على النحو المقرر عندهم ثلاثًا في اكسير البياض وثمانيًا في اكسير الحمرة كان معدنيًا جوانيًا روحانيًا يعنى انّه هو في نفسه جسم وفي عمله روح يحيي الموات من المعادن وينفخ فيه روح البقاء فانّه اذا تمّ في اوّل مرّة كان مثقاله يحيي الف مثقال ويلحقه بجوهره فاذا سقي مرة اخرى كان مثقاله على الفي مثقال وهكذا ولو سقى الف مرّة كان مثقاله يحيي الف الف مثقال وهكذا بلا نهاية ونقل عن بعض الحكماء انّه سقاه ثلثمائة مرّة فقام مثقاله ثلثمائة الف مثقال ومع هذه الزيادة في الكيف يزيد في الكم مثلا اذا سقي المثقال الاحمر منه سقية ثانية في ست حلات وست عقدات كان وزن ذلك المثقال تسعة واربعين مثقالا كلّ مثقال يحيي الفي مثقال وكان قبل السقي مثقالا يحيي الف مثقال وبعد السقي كان تسعة واربعين مثقالا كلّ مثقال يحيي الفي مثقال اجود ذهبًا من الاوّل قبل السقي فيكون بعد السقي يقيم مائة الف مثقال الّا الفي مثقال وليس مثل هذا العمل يتصوّر في الاجسام وانما يعقل في الارواح ولهذا قالوا هو جسد وعمله روحاني فافهم الاية فانّ هذا الجسد اية اجسام اهل الجنة فانهم اجسام فيها جميع صفات الاجسام واحكامها وافعالها وتفعل افعال الارواح والعقول وتدرك ما تدركه النفوس والعقول وكذلك العقول تدرك بذاتها مدارك النفوس والاجسام وكذلك النفوس وذلك معنى قولنا لمحو حكم سافلها باعاليها **قال** ومنها انّ قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة وقبول النفس لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب ولا منافاة بين قبولها وفعلها فهي بجهة واحدة فاعلة وقابلة للصور والامثال معًا وكذلك علوم المبادي وصفاتها حيثياتها بجهة واحدة حصلت فيها ومنها لانّ القبول هنالك ليس بمعنى الاستعدادية والامكان **اقول** نعم قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير والحركة ولكن باعتبار وباعتبار اخر قبولها للصور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتغيير والتحريك ولكن الاعتبار الثاني لايقوى

بربناء

# في بيان النفس

مبنيّ منهم على انّ المادة هي الامّ والصّورة هي الاب وذلك هو المعلوم بينهم فلمّا بنوا امرهم على الاصل الباطل وقع الخلل في الفرع وحيث ثبت انّ المادة هي الاب كما نطقت به الرّوايات وقد سبقت الاشارة الى ذلك وانّ الامّ هي الصّورة كذلك قلنا انّ قبول الهيولى وهي المادة قبل تعلّق الصّور بها للصّور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغيّر والحركة على اعتبار وعلى اعتبار اخر يكون قبولها للصّور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتغيير والتحريك ونريد بالاعتبار الاوّل انّ انفعال المادة والهيولى مع انّها هي الاب من باب وانتم لباس لهنّ فيكون الذكر منفعلا كما قال تع حتى تنكح زوجا غيره وبالاعتبار الثاني على الاصل من باب هنّ لباس لكم فتكون الهيولى فاعلة للصّور محيلة مغيرة محركة وذلك لانّ الهيولى هي الشئ في نفس الامر وامّا الصّورة فهي صفتها في كلّ حالة اي صفة كمّها وكيفها وكونها في مكانها ووقتها ورتبتها وجهتها وما يلحق اجزاءها من الاوضاع الجوانيّة والبرانية ففي الحقيقة انّما احدثت الصّورة من نفس المصوّر لانّه قابلية للايجاد وحد وضعه التي بها يتقوّم وقد قدّمنا انّ الّتي تدخل عليها لفظة من هي المادة تقول صغت الخاتم من فضّة وعملت السّرير من الخشب وهذا ظاهر فقال الله تع خلقكم من نفس واحدة وهي ادم ع وخلق منها زوجها وهي حوّاء خلقها تع من ادم فنسبة مادة اولاده ومن حوّاء صورهم ثمّ انّ الهيولى على الفعل والاحالة والتغيير والتحريك لانّها هي الاب كما سمعت اظهر من حملها على الانفعال والاستحالة والتغيّر والتحرّك فافهم وامّا النّفس فقال المص انّ قبولها لصورها الرّاسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب فلا منافاة بين قبولها وفعلها واقول انّ مقابلته بين الهيولى والنفس ليست بصحيحة لانّ صور هيولى الشئ جزء ماهيته وصور النّفس الّتي عناها ليست في الشئ جزء ماهيّته لانّ هذه الصّور النّفسانيّة اثار لقويها ومشاعرها كما اذا تخيّل خيالها صورة وتوهّم وهمها صورة وادرك فكرها صورة وادرك علمها صورة فانّ هذه صفات قواها الفعلية وليست صفات ذاتية لقواها لانّ قواها الّتي هي العلم والوهم والخيال والفكر هي المحدثة لهذه الصّور عنده فلا تكون اثار القوى جزء ماهية ذي القوى فليست هذه الصّور صورًا للنّفس وانّما نظر مقايسة كما اذا قلت بين زيد وبين عمرو فرق لانّ زيدًا يده ورجله جزء جسده وعمرو قيامه وقعوده ليسا جزء جسده فهذا نظر مقايسته بين الهيولى وبين النّفس نعم لو فرق بينهما في صور الهيولى وصور النفس الّتي هي جوهرية لانّ الصّور المثالية الّتي هي ظلّ تلك الصّور الجوهريّة فانّ هذه الصّور الجوهريّة هي قابلية النفس لانّها من هيئة الايجاد لتلك التأييدات العقليّة الّتي هي الهيولى للنّفس وبهذا الاعتبار ينتفي الفرق البتّة وقوله ولا منافاة بين قبولها وفعلها فهي بجهة واحدة فاعلة وقابلة يعني والامثال ممّا يقال عليه انّه ان اراد انّها فاعلة للقبول كان القبول والفعل واحد بجهة واحدة ولكن لم تكن فاعلة للمقبول اذ تكوين الشئ غير قبوله ثمّ المقبول الّذي يريده اين محلّ قبوله من القابل هل هو في ذاته فتكون النّفس فاعلة لذاتها ام هو خارج عن ذات القابل فذلك حينئذ القبول لح فاذا كان كلامه في بيان تجسّم الاعمال وان ليس الّا النّفس الانسانية كما قال وانّه يريد انّ هذا العمل الّذي يجسّم فصار ثوابا او عقابا هو بعينه ذلك الثّواب او ذلك العقاب في نشأة اخرى كان المراد انّ عمل زيد الّذي اوقعه نفسه في النّشاة الدّنيا هو عقابه وهو النّار الّتي تحرقه في النّشاة الاخرى وانّ ايجاده في النشأتين وقبوله لنفسه ايقاعه ايّاه في النّشأة الدّنيا كما هو رايه ومراده من كلامه وكان المراد ايضا انّ قبوله له اتّصافه به وكلّ ذلك مقتضى طبيعته ولا يكون شئ اشدّ ملائمة للشئ ممّا هو مقتضى طبيعته فيلزمه على ما قرّر في كتبه خصوصًا في الاسفار انّه لا يكون ذلك عقابا بل يكون ثوابا لما بينهما من شدّة الملائمة ويلزمه عدم صحة قوله كن فيكون لانّ صحة هذا مبنيّ على انّ فاعل التكوين بقوله كن غير فاعل التكوّن المعبّر عنه بقوله فيكون لانّ الفاعل غير القابل والمعروف في الشاهد انّ الفاعل غير القابل ولو كان الفاعل قابلا لما يفعله لوجب ان يتعدّد الفعل فانّ جهة الفاعل غير جهة القابل ومكان الفاعلية غير مكان القابلية وقد قال الرّضا ع قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لا يعلم الّا بما هيهنا وايضا ان كانت مادة الثّواب والعقاب من النّفس فما المراد من هذه المادة هل هي حصّة من ذات النّفس ام من اثرها فان كانت من ذاتها فما معنى كونها فاعلة له هل هو تخصيصها منها فتكون قاطعة لها من ذاتها ام احداثها منها فتكون والدة لها وان كانت من اثرها عادت الى مبدئها فلا يصحّ كونها قابلة لها ولا فعلها وقولها وتولّده وكذلك علوم المبادي الى اخره اقول وكذلك ما حصل لها من علوم المبادي بل والنهايات اذ لا فرق بينهما وما توهّمه من علم التّوحيد من كون الصّورة المعقولة لا وجود لها الّا وجود عقل العاقل لها فايجادها نفس وجودها ونفس وجود ايجادها و



# فی بیان النفس

حساً سابل القوة فی ذاتها ثم کانت بالفعل وکما لم تکن صورة هذا البدن العنصری بذاتها بل باثار غیرها لان اثارها کذلک لم تکن بذاتها ما به الصورة یا الاخرویة بل بوجود اثار افعالها ولما النفخ فی وجود اثار افعالها باذن الله تعم من روح حفظهم لان موادها من اثار امر الله الذی حمله الی المکلف امر الله القولی وکذا فی النهی کما مر وصورها المنفوخ فیها اعمال العاملین وکونهم یاتون افواجاً فلاختلاف اعمالهم **قال** ومنها ان النفس مادة روحانیة لطیفة لا تقبل الا الصور اللطیفة غیبیة لا تدرک بهذه الحواس بل بحواس الاخرة والهیولی مادة کثیفة انما تقبل الصور الکثیفة المقیدة بالجهات والاوضاع المشوبة بالقوی والاعدام **اقول** اما کون النفس لطیفة لا تقبل الا صوراً لطیفة غیبیة فصحیح وکذا لا تدرک بهذه الحواس حال کونها متلوثة برذائل الطبائع الجسمانیة واما ان الجنة وما فیها من القصور والحور وجمیع انواع النعیم کلها من قبیل النیات یعنی صوراً ملکوتیة نفسانیة وخیالیة فممنوع لانه یلزم منه عدم المعاد الجسمانی کما یلزم المص فیما سبق اذ هذا هو الظ من عبارته وقد قلنا هناک انه علی مذهب ائمة الهدی علیهم السلام غیر قائل بالمعاد الجسمانی واما کون الهیولی مادة کثیفة فلیس بصحیح اذ لیس کل هیولی مادة کثیفة فان الاجرام ا[illegible] لا تدرک بهذه الحواس وکذلک الارض فان الارض التی لم یطاء علیها بنو ادم لطیفة لا تدرک بهذه الابصار الدنیویة واهل الجنة کلهم اجسام مقیدة بالجهات والاوضاع لان ذلک لا ینافی البقاء والدوام نعم لیس فیها اعدام ولا کثافات لان ذلک من لوازم التغیر والتبدیل بالاضعف وهو غیر جائز فی الاخرة لانهم صاعدون واللازم من ذلک التغیر والتبدیل بالاقوی والاجد واما الاوضاع والجهات فمن لوازم الامکنة والاجسام واهل الاخرة کاهل الدنیا الا فی الکثافة والضعف والانتقال الی الاضعف وما یؤول الی الفناء واما التبدیل بالاقوی والتغیر الی الشدة والجدة والاحسن فهذا حالهم وکیف لا تکون المادیات هناک وما هم الا الذین کانوا فی الدنیا باجسامهم واجسامهم وارواحهم لم یتغیر شیء منهم الا الاعراض الغریبة الفانیة والکثافات المتهافتة المضمحلة نعم هذه الاجسام الدنیویة التی تراها فی الدنیا اذا طهرت من الاعراض والغرائب الاجنبیة بحق حکم سافلها باعالیها فتدرک بذاتها الاجسام المعانی الجبروتیة والصور الملکوتیة و ه الارواح الموجودة المتعلقة بهذه الاجسام اذا طهرت مما تلوثت به من المعاصی وسهو الغفلات ادرکت بذاتها الاجسام والجسمانیات لان اجسامهم اذا شاؤا تروحوا وارواحهم اذا شاؤا تجسدوا ولذلک مثال فی العالم من وقف علیه عرف ما اشرنا الیه وهو ان الحکماء الطبیعیین اهل العلم المکتوم قالوا ان الحجر یحلونه ویعقدونه بجزء من روحه ویحلونه ویعقدونه بجزء من روحه ویحلونه ویعقدونه کذلک فاذا ذر علی النحاس المنقی عندهم ثلاثاً فی اکثیر البیاض وثمانیاً فی اکسیر الحمرة کان معدنیاً حیوانیاً روحانیاً یعنی انه هو فی نفسه جسم وفی عمله روح یحیی الموات من المعادن وینفخ فیه روحاً ابقاء فانه اذا تم فی اول مرة کان مثقاله یحیی الف مثقال ویلحقه بجوهره فاذا سقی مرة اخری کان مثقاله علی الفی مثقال وهکذا ولو سقی الف مرة کان مثقاله یحیی الف الف مثقال وهکذا بلا نهایة ونقل عن بعض الحکماء انه سقاه ثلثمائة مرة فقام مثقاله ثلثمائة الف مثقال ومع هذه الزیادة فی الکیف یزید فی الکم مثلا اذا سقی المثقال الاحمر منه سقیة ثانیة فی ست حلات وست عقدات کان وزن ذلک المثقال تسعة واربعین مثقالا کل مثقال یحیی الفی مثقال وکان قبل السقی مثقالا یحیی الف مثقال وبعد السقی کان تسعة واربعین مثقالا کل مثقال یحیی الفی مثقال اجود ذهباً من الاول قبل السقی فیکون بعد السقی یقیم مائة الف مثقال الا الفی مثقال ولیس مثل هذا العمل یتصور فی الاجسام وانما یعقل فی الارواح ولهذا قالوا هو جسد وعمله روحانی فافهم الاشارة فان هذا الجسد ایة اجسام اهل الجنة فانهم اجسام فیها جمیع صفات الاجسام واحکامها وافعالها وتفعل افعال الارواح والعقول وتدرک ما تدرکه النفوس والعقول وکذلک العقول تدرک بذاتها مدارک النفوس والاجسام وکذلک النفوس وذلک معنی قولنا الحق حکم سافلها باعالیها **قال** ومنها ان قبول الهیولی للصور والاکوان علی سبیل الانفعال والاستحالة والتغیر والحرکة وقبول النفس لصورها الراسخة فیها علی سبیل الحفظ والاستجاب ولا منافاة بین قبولها وفعلها فهی بجهة واحدة فاعلة وقابلة للصور والامثال معاً وکذلک علوم المبادی وصفاتها حیثاً انها بجهة واحدة حصلت فیها ومنها لان القبول هنالک لیس بمعنی الاستعدادیة والامکان **اقول** نعم قبول الهیولی للصور والاکوان علی سبیل الانفعال والاستحالة والتغیر والحرکة ولکن باعتبار وباعتبار اخر قبولها للصور والاکوان علی سبیل الفعل والاحالة والتغییر والتحریک ولکن الاعتبار الثانی لا یکون

# في بيان النفس

مبناه منهم على انّ المادّة هي الامّ والصّورة هي الاب وذلك هو المعلوم بينهم فلمّا بنوا امرهم على الاصل الباطل وقع الخلل في الفرع وحيث ثبت انّ المادّة هي الاب كما نطقت به الرّوايات وقد سبقت الاشارة الى ذلك وانّ الامّ هي الصّورة كذلك قلنا انّ قبول الهيولى وهي المادّة قبل تعلّق الصّور بها للصّور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغيّر والحركة على اعتبار وعلى اعتبار اخر يكون قبولها للصّور والاكوان على سبيل الفعل والاحالة والتغيير والتحريك ونريد بالاعتبار الاوّل انّ انفعال المادّة والهيولى مع انّها هي الاب من باب وانتم لباس لهنّ فيكون الذّكر منفعلا كما قال تع حتّى تنكح زوجا غيره وبالاعتبار الثّاني على الاصل من باب هنّ لباس لكم فتكون الهيولى فاعلة للصّور محيلة مغيّرة محرّكة وذلك لانّ الهيولى هي الشّئ في نفس الامر وامّا الصّورة فهي صفتها في كلّ حالة اي صفة كمّها وكيفها وكونها في مكانها ووقتها ورتبتها وجهتها وما يلحق اجزاءها من الاوضاع الجوانيّة والبرانيّة ففي الحقيقة انّما احدثت الصّورة من نفس المصوّر لانّه قابليته للايجاد وحدوده وصنعه الّتي بها يتقوّم وقد قدّمنا انّ الّتي تدخل عليها لفظة من هي المادّة تقول صغت الخاتم من فضّة وعملت السّرير من الخشب وهذا ظاهر فقال الله تع خلقكم من نفس واحدة وهي ادم ع وخلق منها زوجها وهي حوّاء خلقها تع من ادم فهو مادّة اولاده ومن حوّاء صورهم ثمّ انّ الهيولى على الفعل والاحالة والتغيير والتحريك لانّها هي الاب كما سمعت اظهر من حملها على الانفعال والاستحالة والتغيّر والتحرّك فافهم وامّا النّفس فقال المصنّف انّ قبولها لصورها الرّاسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب ولا منافاة بين قبولها وفعلها واقول انّ مقابلة بين الهيولى والنفس ليست بصحيحة لانّ صور هيولى الشّئ جزء ماهيته وصور النّفس الّتي عناها ليست في الشّئ جزء ماهيّته لانّ هذه الصّور النّفسانيّة اثار لقويها ومشاعرها كما اذا تخيّل خيالها صورة وتوهّم وهمها صورة وادرك فكرها صورة و ادرك علمها صورة فانّ هذه صفات قواها الفعليّة وليست صفات ذاتيّة لقواها لانّ قواها الّتي هي العلم والوهم والخيال والفكر هي المحدثة لهذه الصّور عنده فلا تكون اثار القوى جزء ماهيّة ذي القوى فليست هذه الصّور صورا للنّفس وانّما نظر مقايسة كما اذا قلت بين زيد وبين عمرو فرق لانّ زيدا يده ورجله جزء جسده وعمرو قيامه وقعوده ليسا جزء جسده فهذا نظر مقايسة بين الهيولى وبين النّفس نعم لو فرّق بينهما في صور الهيولى وصور النّفس الّتي هي جوهريّتها لانّ الصّور المثاليّة الّتي هي ظلّ تلك الصّور الجوهريّة فانّ هذه الصّور الجوهريّة هي قابليّة النفس لانّها من هيئة الايجاد لتلك التّاييدات العقليّة الّتي هي الهيولى للنّفس وبهذا الاعتبار ينتفي الفرق البتّة وقوله ولا منافاة بين قبولها وفعلها فهي بجهة واحدة فاعلة وقابلة يشبه الامثال ممّا يقال عليه انّه ان اراد انّها فاعلة للقبول كان القبول والفعل واحدا بجهة واحدة ولكن لم تكن فاعلة للمقبول اذ تكوين الشّئ غير قبوله ثمّ المقبول الّذي يريده اين محلّ قبوله من القابل هل هو في ذاته فتكون النّفس فاعلة لذاتها ام هو خارج عن ذات القابل فذلك جزء القبول ح فاذا كان كلامه في بيان تجسّم الاعمال وان ليس الّا النّفس الانسانيّة كما قال وانّه يريد انّ هذا العمل الّذي تجسّم فصار ثوابا او عقابا هو بعينه ذلك الثّواب وذلك العقاب في نشأة اخرى كان المراد انّ عمل زيد الّذي اوقعه نفسه في النّشأة الدّنيا هو عقابه وهو النّار الّتي تحرقه في النّشأة الاخرى وانّ ايجاده في النّشأتين وقبوله لنفسه ايقاعه ايّاه في النّشأة الدّنيا كما هو رايه ومراده من كلامه وكان المراد ايضا انّ قبوله له اتّصافه به وكلّ ذلك مقتضى طبيعته ولا يكون شئ اشدّ ملائمة للشّئ ممّا هو مقتضى طبيعته فيلزمه على ما قرّر في كتبه خصوصا في الاسفار انّه لا يكون ذلك عقابا بل يكون ثوابا لما بينهما من شدّة الملائمة ويلزمه عدم صحّة قوله كن فيكون لانّ صحّة هذا مبنيّ على انّ فاعل التكوين بقوله كن غير فاعل التكوّن المعبّر عنه بقوله فيكون لانّ الفاعل غير القابل والمعروف في الشّاهد انّ الفاعل غير القابل ولو كان الفاعل قابلا لما يفعله لوجب ان يتعدّد الفعل فانّ جهة الفاعل غير جهة القابل ومكان الفاعليّة غير مكان القابليّة وقد قال الرّضا ع قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لا يعلم الّا بما ههنا هـ وايضا ان كانت مادّة الثّواب والعقاب من النّفس فما المراد من هذه المادّة هل هي حصّة من ذات النّفس ام من اثرها فان كانت من ذاتها فما معنى كونها فاعلة له هل هو تخصيصها منها فتكون قاطعة لها من ذاتها ام احداثها منها فتكون والدة لها وان كانت من اثرها عادت الى مبدئها فلا يصحّ كونها قابلة لها ولا فعلها وقبولها وتركه وكذلك علوم المبادي الى اخره اقول وكذلك ما حصل لها من علوم المبادي بل والنّهايات اذ لا فرق بينهما وما توهّمه من علم التّوحيد من كون الصّورة المعقولة لا وجود لها الّا وجود عقل العاقل لها فايجادها نفس وجودها ونفس وجود ايجادها و

# فی بیان النفس

عقل عاقلها لها نفس وجود عاقلها وهو معنی اتحاد المعقول بالعاقل کما یراه و یعتقده غلط فاحش و قیاس غیره علیه افحش لان
دعوی ذلک فی الحق سبحانه یصح منها انه تعالی موجد لتلک الصور بفعله ولا یصح ان وجود فعله عین وجودها بل وجودها اثر
فعله والفعل هو الایجاد والصور موجودة تقومت بالایجاد تقوم صدور و تقومت بوجودها تقوم تحقق یعنی تقوما
رکنیا والموجود غیر الایجاد وهما غیر الموجد والصور النفسانیة اوجدها الله سبحانه بفعله وان کانت بسبب فعل النفس لانه
تعالی هو الموجد وهو القائل وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فهو تعالی انزلها من خزائنها الی النفس
عند اقتضائها و تقومت تلک بفعل الله تقوم صدور و بوجودها الذی انزله من الخزائن تقوم رکن و تحقق و بمقتضی النفس
تقوم ظهور فصور النفس غیر فعل الله وغیر ما اقتضته النفس و علی ظاهر الحکمة انما انتزعت النفس تلک الصور من الموجودات
الخارجیة فهی اظلة للامور الخارجة وقد دل علی هذا العقل والنقل کما تقدم مما ذکرنا انک لا تقدر علی ان تذکر شیئا غاب
عنک الا اذا التفت بمرآة خیالک الی مکان ادراکک له اولا و وقته ولیس ذلک الا ان خیالک مرآة تنتقش فیها صورة
المقابل وان مثال ذلک الشیء قد کتبته الحفظة فی مکان رؤیتک لذلک الشیء و وقتها فاذا قابلتها بمرآة خیالک انتقش فیها
صورته فذکرته فیکون ما فی خیالک ظل الشیء الخارج فاذا عرفت بوجدانک انک لا تقدر ان تذکر شیئا حتی تلتفت خیالک
بمرآة نفسک الی مکان ذلک الشیء و وقته فتقابل مثاله فتنتقش فیها صورة ذلک المثال عرفت انه لا یکون فی الاذهان الا صور
الامور الخارجة فهذا دلیل عقلی وجدانی لا یمکن انکاره ومن الادلة النقلیة ما رواه الصدوق فی اول علل الشرائع بسنده عن
الحسن بن علی بن فضال عن ابی الحسن الرضا عم قال قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق علی انواع شتی ولم یخلقه نوعا واحدا
فقال لئلا یقع فی الاوهام علی انه عاجز ولا تقع صورة فی وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل علیها خلقا لئلا یقول قائل
هل یقدر الله عز وجل علی ان یخلق صورة کذا وکذا لانه لا یقول من ذلک شیئا الا وهو موجود فی خلقه تبارک وتعالی
فیعلم بالنظر الی انواع خلقه انه علی کل شیء قدیر هح وقد تقدم هذا مکررا فراجع والحاصل ان ما حصل لها من علوم المبادی
لیس بجهة واحدة حصلت لان جهة الفاعل غیر جهة القابل وایضا حاصلة من النفس وانما حصلت من ظل الخارج ولا فیها وانما هی صفة لیست م
النفس لانها صور انتزاعیة انتزعتها بمرآتها صورا ظلیة والنفس جوهر تنتقش صور المقابل الظلیة فی وجهها فلیست منها ولا فیها
ولو کان قبولها للصور غیر استعدادی ولا امکانی لما فقدت شیئا وذلک صفة الواجب الحق سبحانه وتعالی علی ان الصور العلمیة للحق
عز وجل لا یجوز انها منه ولا فیه والا لصح او وجب ذلک فی القدیم والحادث فیلزم ان للقدیم مثلا فی خلقه وهو النفس تعالی عن ذلک علوا
کبیرا وهو قد ذکر فیما سبق ان النفس طبیعة جسمانیة فرقت بحرکتها الجوهریة بذاتها حتی تکملت فی سیرها تدریجیا واذا قال هنا ان
قبولها لیس بمعنی القوة الاستعدادیة والامکان فهذا اعتراف ببطلان احد قولیه **قال** ومنها ان هذه الصور کمالات لموادها
وموضوعاتها ولیست الصور الناشیة من النفس کمالات لها فی حصول تلک الصور لها وانما کمالها فی ان تکون بحیث تفعل تلک
الصور و تجعلها مدرکة لها وبین الاعتبارین فرق ثابت وقد بین فی موضعه ان جهتی القبول والفعل واحدة فی لوازم الذات هـ
**اقول** هذه الصور کمالات لموادها فی الاشیاء کما بینا فی ذکر الاصطلاح ان الهیولی انما تسمی مادة فی الشیء واذا نظرت الی الشیء
کزید مثلا وجدت الصورة کمالا لزید فی مقتضی صورته التی رکب علیها من خیر او شر اذ قبل الصورة لم تکن مادة زید مقتضیة
لخیر او شر وبعد انضمام الصورة الیها کان المرکب منهما خیرا او شرا لان الصورة الشخصیة هی قابلیته فی الخلق الثانی للخیر او الشر
وان کانت المادة بانضمام الصورة تنقلب الی حال ما الا انها بالنسبة الیها نفسها قد تنقلب الی نقص واما الصور الناشیة من
النفس فانها کمالات لها اما عنده فلانها انما تترقی فی مراتب کمالاتها حتی تکون عقلا بما تکتسبه من العلوم ما زال العبد یتقرب
الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به الحدیث فالفرق بینهما علی العکس من مراده ولو سلمنا انها هی المخترعة
للصور لقلنا هو کمال وهذا کمال الا تری ما فی الشاهد هل تجد فی تحصیل العلوم لک کمالا او لا تجد فی حصولها لک کمالا بل فی کل
کمال ولکنا لا نسلم انها فاعلة للصور الا علی معنی انتقاشها فی وجهها کما مر علیک فان قلنا انک لم تجعل الصور فی صقع النفس و
انما تجعلها فی صقع فعلها فکیف تکون کمالا لها قلت قد برهن علی معنی ما ذکرنا وان کانت فی صقع الافعال فی نظائرها من العلوم
مثل علم الفقه فی مسئلة ان مکروه العبادة من المندوب وفی ما قیل فی کون دعاء الشیعة وعباداتهم وورعهم یزید فی درجة

انهم

# فى بيان البعث والحشر

انهم عليهم السلام كما يزيد الورق فى حسن الشجرة مع احتياج الورق الى الشجرة ولا عكس على ان ما نحن فيه ابلغ من التمثيل بل
التمثيل الحق المطابق ما اشار الى نوعه امامنا وسيدنا جعفر بن محمد عليهما السلام فى قوله بالحكمة يستخرج غور العقل وبالعقل
يستخرج غور الحكمة هـ فان هذه الصور العلمية اذا وجدت للنفس قويت على ايجاد صور غيرها على حد قوله ع المتقدم وقوله وقد بين
فى موضعه الى قوله فى لوازم الذات فيه انما ذكروه هؤلاء من حكم لوازم الذات ليس له ثبات وانما هو من فروع وحدة الوجود التى
ليس فى الحق لها وجود فان احداث الصور وجعلها مدركة لها لا ينفى تغاير جهة الفاعلية بجهة القابلية كما ذكر قبل فافهم **قال**
قاعدة فى ان باقى الحيوانات هل لها حشر كالانسان ام لا قد اشرنا الى ان لكل جوهر طبيعى حركة ذاتية وخلقا وبعثا وبداية وعودا
والفلاسفة اثبتوا للطبائع غايات ذاتية كما اثبتوا لها مبادى ذاتية وعود كل شئ الى ما بدئ منه فعود الاجسام الى القوى وعود
القوى الى النفوس وعود النفوس الى الارواح وعود الكل اليه تعم كما قال الا الى الله تصير الامور وقوله كل الينا راجعون فمن علم
من ابن مجيئه علم الى اين ذهابه لكن الكلام انما هو فى بعث الشخص الجزئى مع بقاء تعينه وتشخصه الجامع للنشأتين وهذا فى الانسان
امر محقق لتجرد نفسه المتعلقة تارة بهذا البدن المادى الدنيوى وتارة بذلك البدن الصورى الاخروى **اقول** اتفقوا اهل الملل
على ان بعد هذه الدار لا بد من البعث لكل مكلف فى دار الجزاء ولكنهم اختلفوا فى المكلف اما الانسان فهو مكلف اتفاقا باعتبار
نفسه واما جسده ففيه الكلام بناء على انه مكلف فيعاد او غير مكلف فمن اثبت له شعورا وادراكا للذة والالم حكم باعادته ومن
لم يثبت له ذلك فبعضهم حكم باعادته تبعا لحكم الوحى وبعضهم حكم باعادة صورته اذ التشخص بها هو لا بمادته ومنهم المصنف وبعضهم
نفى الاعادة اصلا وكذلك الجن والشياطين والملائكة اما الجن فظاهر بعض الروايات انهم انواع وان الحساب على النوع الكامل منهم
وهو ما يكون قريبا من الانسان وروى الصدوق فى الخصال عن النبى ص قال خلق الله الجن خمسة اصناف صنف حيات وصنف
عقارب وصنف حشرات الارض وصنف كالريح فى الهواء وصنف كبنى ادم عليهم الحساب والعقاب وعن ابى عبد الله ع قال الجن
على ثلثة اجزاء فجزء مع الملائكة وجزء يطيرون فى الهواء وجزء كلاب وحيات والانس على ثلثة اجزاء فجزء تحت ظل العرش
يوم لا ظل الا ظله وجزء عليهم الحساب والعذاب وجزء وجوههم وجوه الادميين وقلوبهم قلوب الشياطين هـ وظاهر التقسيم والتشبيه
ان ما كان مشابها لبنى ادم عليه الحساب والعقاب خاصة وما سوى هذا النوع فحكمه حكم ما شابهه فالحيات والعقارب والحشرات
من الجن حكمهم حكم الحيات والعقارب والحشرات من غيرهم فمن حكم بحشر الحيات والعقارب والحشرات لم يفرق بين الانس
والجن والذين مع الملائكة حكمهم حكمهم فانهم هم الذين يقال لهم الملائكة السفليون والملأ الاعلى الذين يختصمون كما قال تع
ومن تدبر فى الايات والروايات ظهر له ان كل مخلوق ممن دخل فى مشية الله فهو كل مكلف بل لا يوجد شئ الا بقابلية التكليف لان
من لم يكلف لم يوجد لتوقف الايجاد على القابلية للايجاد اذ لو لم يقبل الايجاد لم يوجد والقابلية هى تحمل الايجاد والايجاد هو
التكليف ومن قبل التكليف وجد بنسبة قبوله وكل مكلف ان قام بما يراد منه استحق الثواب ومن اعرض عنه استحق العقاب وكل
من له ثواب او عليه عقاب لا بد له من ايصاله ما يستحق من الثواب واما العقاب فمن لم يعف عنه عوقب ومن عفى عنه استحق ثوابا
ولو من جهة الفضل فلا بد من يوم يقوم فيه العدل وهو يوم الفصل فلا بد من الاعادة على تفصيل يأتى بعض الاشارة الى بيان
نوعه وقوله ان لكل جوهر طبيعى حركة ذاتية اعلم ان هذه الحركة لا تختص بالجواهر بل والاعراض لان الصانع سبحانه واحد والصنع
واحد والمصنوع واحد كل شئ مثل ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت وذلك لان كل ممكن فهو مركب من مادة وصورة اما
الجوهر فمادته حصة من ذاته اى هيولى او مادة مخترعة لا من شئ وصورته انفعالها اى المادة عند تأثير الفعل فيها واما العرض فمادته
اثر الفعل اى المعنى المصدرى او حصة من لون وما اشبه ذلك وصورته هيئة معروضه مثلا اثر الفعل الضرب وصورته هيئة
فعل الضارب ان اعتبرنا قيامه به قيام صدور وهيئة انفعال المضروب ان اعتبرنا قيامه به قيام عروض وحمرة الثوب مادتها
حصة من لون القرمز وصورتها هيئة الثوب ولا يقال هنا ان التمثيل مستلزم لانتقال الاعراض الذى قيل باستحالته لانا نقول انتقال
الاعراض جائز يشهد به الوجدان ودعوى انه لم يزل من محله وانما انتقل بمعروضه الى الثوب دليلها دعوى بلا دليل لان معروضها
الان هو الثوب حقيقة وهى محمولة عليه على سبيل الحقيقة لا المجاز وتوهم انه لو انفك عن معروضه عدم اذ لا قيام له بدون معروض
لان وجوده نفس وجوده لمعروضه عند المصنف واتباعه واما فوجوده بالمعنى الاول هو المادة وقد نبهناك على نوع اصل مادة



## في بيان البعث والحشر

العرض واما وجوده بالمعنى الثاني فغير مراد هنا الا لهم ولا لنا فاذا ثبت ان كل شيء يرجع الى اصله لم يختص الجوهر بالحركة بل يرجع العرض الى اصله كالجوهر وان قيل ان اصله الجوهر وقوله والفلاسفة اثبتوا للطبائع غايات اثباتهم على الظاهر صحيح الا انه قشر لان الاشياء في الحقيقة لا تسير الى غاياتها بل الله تع يسيرها كما قال تع هو الذي يسيركم في البر والبحر وكذا قوله وعود كل شيء الى ما بدئ منه صحيح الى قوله وعود النفوس الى الارواح واما قوله وعود الكل اليه تع كما قال الا الى الله تصير الامور وقوله كل الينا راجعون ليس بصحيح اذا اراد به عود الكل الى الذات وصح ان اراد به عود الكل الى امره وحكمه كما قال سيد العابدين ع كلهم صائرون الى حكمك وامورهم آئلة الى امرك لان العائد يتصل بالمعود اليه بنوع من الاتصال ومن اللازم ان يكون بين المتصلين احدى النسب الاربع ويكون بينهما واحد من الاكوان الاربعة الافتراق او الاجتماع والحركة او السكون متحدين او متعددين متفقين او مختلفين ولا تقع احدى النسب او احد الاكوان الا في الحوادث فلا ينتهي شيء الى ذات الله بحال واليه الاشارة بقول امير المؤمنين ع في خطبة المسماة بالدرة اليتيمة رجع من الوصف الى الوصف وعمي القلب الى الفهم والفهم عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودام الملك في الملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وهجم به الفحص الى العجز والبيان على الفقد والجهد على الياس والبلاغ على ال[illegible] والسبيل والطلب مردود الخ وقوله فمن علم من اين مجيئه علم الى اين ذهابه يعني انه يعود الى مبدئه فمعنى كلامه صحيح وعبارته غير كاملة وكمالها ان يقول فمن اعتقد ان شيئا من الاشياء مبدؤه اعتقد انه يرجع اليه اذا كان يعلم ان كل شيء يعود الى ما منه بدئ اذ ليس كل من علم مبدء علم منتهاه الا مع الشرط ولاحتمال المجاز في احد الاين علم الشرط وعلم الجزاء وقوله لكن الكلام انما هو في بعث الشخص الجزئي يعني انا لا نتكلم على جنس البعث والمبعوث ونوعهما وانما نتكلم على خصوص البعث للشخص الجزئي لمعلومية العموم ولحصول الاشتباه في الشخص الجزئي مع تعينه وتشخصه في النشأة الاولى والنشأة الاخرى اما في الانسان وما يجري مجراه من الجن والشياطين فهو ثابت لا شك فيه لان لهؤلاء نفوسا مجردة عن صفات الاجسام فلاجل تنزهها ترتبط تارة بالبدن المادي الدنيوي ارتباط تدبير واذا تغير المادي الدنيوي تعلقت بالبدن الصوري النوراني الاخروي تعلق تقرير فتلزم الصوري حينئذ لزوما فارق المادي بينهما من المشاكلة في اللطافة والثبات وانما قال ان تعلقها بالمادي في الدنيا وبالصوري في الاخرة لما قرره فيما سبق في اصوله وغيرها من ان البدن المادي متغير متبدل في كل آن غير مستقر في آنين فلا يصلح للبقاء ولا يبقى واما الصوري فعنده انه غير متغير ولا متبدل فهو يبعث ويحشر الشخص فيه الى الجنة او النار ومما استدل به على هذه الدعوى ان زيدا يعفن ويسمن حتى يكون عشرين منا وهو زيد ويمرض ويضعف حتى يكون قدر من واحد وهو زيد لان المادة تتغير بالزيادة والنقصان والصورة هي لا تتغير والجنة وما فيها واهلها وابدانهم لا تتغير والذي يليق بها الصورة لا المادة ولهذا قال البدن الصوري الاخروي وقد قدمنا الكلام في رد هذا وما يلزمه من ان الاعمال انما هي صفات المواد والمباشر لها والمتصف بها المواد فلو لم تعد المواد الاولى بعينها العادت الصور في مواد جديدة لم تباشر شيئا من الاعمال فتأتي لا ثواب لها ولا عقاب عليها فتنتفي فائدة العود والبعث وتبطل الجنة والنار وقد تقدم بطلان ذلك **قال** واما غيره من الحيوانات ففي بقاء نفوسها وعودها الى الاخرة خلاف بين الحكماء والروايات فيه ايضا متخالفة والايات فيه متشابهة غير محكمة لاحتمال ان يكون المراد من مثل قوله تع واذا الوحوش حشرت حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فحشروا وحوشا لا اناسا والذي ثبت من طريق البرهان الحدسي هو القول بالتفصيل فكل حيوان يكون له نفس متخيلة متذكرة فوق النفس الحساسة فهو باق بعد الموت محشور الى بعض البرازخ غير معطل عن مجازاة لان العناية تابى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال واما حشر النفوس الحساسة لا المتخيلة المتذكرة فكحشر القوى النفسانية الى مبدئها ورب نوعها كما ذكره معلم الفلاسفة في كتابه في معرفة الربوبية وكذلك النفوس النباتية اذا قطعت الاشجار او يبست كما ذكره بعض العرفاء وحشر المقلدين والاتباع الى منازل الائمة والمجتهدين يشبه حشر القوى النفسانية الى الناطقة كما في قوله تع وحشر لسليمن جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون ومثل قوله والطير محشورة كل له اواب **اقول** ما سوى الانسان والجن والشياطين والملائكة فقد اختلف الناس فيه واصل اختلافهم في ان غير ما ذكر مكلف ام لا واختلافهم في التكليف مبني على الاختلاف في ان هذه الاشياء من الحيوانات والجمادات والنبات هل لها شعور وتمييز ام لا فقيل ان الحيوانات والنباتات والجمادات

# في بيان البعث

ليس لها عقول ولا تميز والتكليف منوط باولي العقول وما ليس بمكلف لا فائدة في بعثه لما ذكر من ان البعث انما هو للمجازاة على الاعمال بالثواب او العقاب وقيل ان لها عقولا او تميزا واحب نقل كلمات للسيد نعمة الله الجزائري في رسالته التي صنفها في الطاعون واسبابه واحكامه وان كانت طويلة لانه لما ذكر ان الوباء والطاعون ينفي الزمان من كثير من الفسقة والظلمة قال فان قلت قد ذكرت الحيوانات والجمادات واغسلها في احكام التقية فهل يدخلون في نظام النفوس الناطقة وهل يحصل لهم شعور وعلم وتكليف قلت هذه مسئلة غريبة والبحث عنها اغرب فالجواب ان النطق والكلام للطيور والحيوانات مما وردت الاخبار متواترة به وكفى بذلك ما حكى الله سبحانه في الكتاب المجيد عن النملة وكلامها مع سليمن ع وسمع سليمن ع عصفورا يقول لعصفورة لم تمنعيني نفسك وانا اقدر على ان اخذ سرير سليمن ع بمنقاري وارمي به في البحر فطلبهما سليمن ع فقال ع تقدر فقال يا نبي الله الزوج يعظم نفسه عند زوجته كيلا تطمع فيه ثم قال ع للانثى لم تمنعينه نفسك وهو يحبك فقالت يا نبي الله انه مدع يزعم انه يحبني وهو يهوى غيري فاثر كلام العصفورة في قلب سليمن ودخل بيته وبقي اربعين يوما يعني ان العصفورة لا تريد الشركة في الحب فكيف يكون سليمن يحب الله تع ويحب الملك والسلطان وفي الحديث ان القبرة وانثاها كانا قد اتخذا عشهما في جواد الارض عند دنو وقت الفراخ فما شعرا الا وقد اتى سليمن ع وعساكره ونزلا بالقرب منهما فخافا على فراخهما فقالت الانثى ان سليمن نبي كريم وهو يحب الهدية وكانا خباء لافراخهما تمرة وجرادة فحمل احدهما التمرة والاخر الجرادة فلما اتيا سليمان ع بسط يديه فوقع الذكر على اليمين والانثى على اليسار فتكلما معه وقبل هديتهما ودعا لهما بخير وامر عساكره الايمن واعلى طريقهما ثم انه مسح على رؤسهما فكان التاج من مسح سليمن ع وتسبيحهما في الاسحار لعن الله مبغضي ال محمد ص ومن ثم ورد النهي في كراهة ذبحهما وقال ع لا تدعوا صبيانكم يلعبون بالقنابر واما العصفور فقد ورد في الخبر انه من شيعة عمر بن الخطاب وانه لما عرضت عليه ولاية اهل البيت عليهم السلم لم يقبلها وكذلك الفاختة والرخمة وفي الحديث انه ما صيد الصيد في بر او بحر الا في حال ترك التسبيح وائمتنا عليهم سلام الله وخواص اصحابهم عليهم رضوان الله كانوا يعرفون كلام الطيور والحيوانات ويترجمونها للناس وفي الرواية ان الخطاف دل ادم على حواء عليهما السلم حتى اجتمعا في مكة شرفها الله تع فعاتبه الله على جمعه من فرقته الله تع فقال الخطاف الهي الست قلت ومن كل شي خلقنا زوجين ورايت ادم منفردا فاردت ايضا ان يكون مع حواء زوجين غيرة مني على وحدانيتك فقال سبحانه غفرت عن قبح فعلك بحسن عذرك وجعلتك في جوار ذريته ولما نهم وفي الحديث ان صوته قراءة سورة الفاتحة ومد صوته الاخير يقول فيه الضالين وبالجملة فكلام الحيوانات ولغاتها مما لا ينبغي انكاره وعدم افضاله لا يدل على انكاره فانا نرى بعض الهنود يتكلمون بلغة تقع في الاسماع مثل اصوات الخطاطيف من غير حروف ولا تميز كلمات مع انها لغة عندهم يتعارفون بها واما ان لها نفوسا ناطقة بمعنى الشعور والعلم بمصالحها ومضارها ونحو ذلك فذهب اليه قدماء الحكماء والمحققون منهم وصرح به ابن سينا في جواب سؤاله بهمنيار وقال القيصري في شرح فصوص الحكم لا تفاوت بين الانسان والحيوانات في النفوس الناطقة ولا دليل على نفيه بل هي دراكة للكليات والجهل بالشي لا ينافي وجوده وامعان النظر فيما يصدر عنها من العجائب يوجب ان يكون لها ادراك الكليات اقول والاخبار ظاهرة فيه ودالة على ان لها نحوا من التسبيح والتقديس والطاعة لخالقها والقيام بولاية ال محمد صلى الله عليه واله ومحبتهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم وروي ان رجلا من الصحابة مر بطريق فعضه كلب ومزق ثيابه فاتى الى النبي ص يشكو صاحب الكلب فقام ص مع جماعة من الصحابة واتوا الى منزل صاحب الكلب فخرج فقال له ان كلبك جرح فلانا ومزق ثيابه فاخرجه حتى نقتله فدخل ووضع في عنقه حبلا واخرج به فلما راه الكلب سلم عليه فقال له النبي ص لم جرحت هذا الرجل ومزقت ثيابه فقال يا رسول الله ص هذا يبغض اهل بيتك وينصب العداوة لوصيك علي بن ابيطالب ع ونحن معاشر الكلاب امرنا بان من ينصب العداوة لاهل بيتك نفعل به هذا الفعل فخجل ذلك المنافق وحسن النبي ص ما فعله الكلب ورجع وفي حديث ان بعض الحيوانات نكحت له امه فنزا عليها ولما فرغ عرفها فعمد الى ذكره فقطعه باضراسه وينبغي ان تعلم ان غاية الادراك هو الافراط في المحبة التي تسمى في عرف الناس عشقا وصرح الحكماء بان من بلغ درجة العاشقين كان من اهل العلم والادراك وذكروا ان الطيور اعشق من الناس حتى ان القماري ونحوها اذا مات ذكرها نعتة الانثى وبكت عليه حتى تموت وكذلك اذا ماتت الانثى وهذا مشاهد في الخيل والبغال واضرابها فانها تكثر الحنين الى

ما الفقه



فی بیان البث

ما الفته من جنسها حتى يلقاه وذكروا ان صاحب قندهار تحارب مع حاكم بخارى ولما اصطفت الناس كان مع كل عسكر افيال
فنظر فيل من احد العسكرين الى فيل من العسكر الاخر فعدى نحوه وعدا الاخر اليه فتلاقيا فى الميدان ووضع كل واحد منهما
خرطومه على خرطوم الاخر وتعانقا طويلا وسالت الدموع من اعينهما ثم وقعا على الارض فوجدا ميتين واما النبات فذكر
الشيخ ابو على فى رسالة صنفها فى العشق ان العشق لا يختص بالانسان بل هو موجود فى الحيوانات والنباتات والمعادن و
فى كتب الفلاحة ان النخل يخاف تارة ويعشق اخرى فالواضح ان النخلة اذا لم تحمل ضرب فى اصلها بفاس ويقول شخص لاخر لاى شئ
هذا فيقول الضارب دعنى اقطعها فيقول دعها فى ضمانى العام فان لم تحمل فاقطعها وفى كتاب الملقاتس اذا زرع شخص بضع نخلات
فحسن ثمرهن سنين ثم يبست واحدة لم تحمل مقابلها وفيه ايضا ان شخصا كان له نخل وكانت واحدة منهن تزهر وتسقط قبل
الانعقاد او قبل البلوغ فشكى الى حاذق فجاء حتى نظرها فقال انها عاشقة فدعا بوصاص فصنع شريطا وربطه منها الى نخلة
هناك فحسن ثمرها تلك السنة ودامت كذلك وان صاحب البستان قطع الشريط لينظر فاسقطت الزهر فاعاده فصلحت وذكروا
من هذا الباب اشياء كثيرة واما المعادن فروى فى الحديث ان نبيا من الانبياء مر على جبل فرآه يبكى فسأله عن سبب بكائه فقال
منذ سمعت قوله تع يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة فاخاف ان اكون من تلك الحجارة
التى تكون من وقود تلك النار فقال ادعوا الله ان لا تكون من تلك الحجارة فسكن بكاؤه ثم ان ذلك النبى ع مر به بعد مدة
فرآه يبكى فسأله ما هذا البكاء وقد امنت ان تكون من حجارة جهنم فقال هذا بكاء الشكر وذلك بكاء الخوف هـ والدال على
هذا كله قوله تع وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم حتى انهم قالوا ان تسبيح الحصى فى يده ص وكذلك حنين
الجذع الاعجاز انما هو فى اسماع الحاضرين والا فكل شئ يسبح الله وكل شئ مخلوق ويحن الى النبى ص واهل بيته صلوات الله
عليه وعليهم انتهى كلامه فى رسالة الطاعون وانما ذكرته مع طوله وعدم اشتماله على ما يناسب المقام من التحقيق لاشتماله على
ايات وروايات وحكايات وايضا يدل على ما يوجب التكليف المستلزم للدعوى والحق الذى تشهد له الايات والروايات
والصحيح من الاعتبارات ان كل شئ مكلف وكل شئ له عقل وتمييز بنسبة حظه من الوجود فمن ذلك قوله تع ثم استوى الى السماء
وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقوله تع فقال لها ولم يقل لهم اشارة الى جماديتها
المعلومة وقوله اتينا طائعين اشارة الى تمييزها الموجب لادخالها فى مقام التكليف فى جملة العقلاء ولذا لم يقل طائعات
ومثله قوله تع وخلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون للاشارة الى ان تكليفهم الذى دخلن به فى جملة العقلاء
هو يسبحون فى فلك وكل موضع من القران ذكر فيه النباتات والجمادات فى مقام التكليف ذكرها بضمير العقلاء مثل قوله و
لكن لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل تسبيحهن ومثل اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا
لله وهم داخرون ولم يقل داخرات ولهذا ساوى بين الانسان وبين سائر الحيوانات فى موجب التكليف وفى التكليف
وفى فائدة التكليف وغايته فى كتابه فقال وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب
من شئ ثم الى ربهم يحشرون فذكر غاية التكليف لكل ذى روح بانه يحشر الى ربه المربى له بما يوجب حشره اليه ليوصل اليه ثمرة
فعله الذى هو فائدة التكليف وغايته وذكر موجب التكليف فى قوله امم امثالكم حكمهم كحكمكم لمشاركتهم لكم فى مناط التكليف الذى
هو تمييز الصلاح من ضده والخير من ضده بنسبة رتبتهم من الوجود وذكر التكليف فى قوله تع وان من امة الا خلا فيها نذير
وامثال ذلك من الايات واما الاخبار الدالة على المدعى فكثيرة لا تكاد تحصى بل لا يكاد يوجد منها شئ يخالف الا ما كان وجه
الموافقة فيه ظاهرا فى الظاهر والباطن وقد ذكرنا فيما سبق ما يدل على ذلك تلويحا وتصريحا من الكتاب والسنة وادلة العقل
ما فيه كفاية لمن عرفه مثل ما اشرنا اليه من ان كل شئ انما خلقه الله من الوجود المخترع الذى لم يكن شيئا قبل الاختراع ولا
ذكر له قبل ذلك ولم يخلق الله سبحانه شيئا الا من الوجود المخترع وهو قسمان وجود موصوفى ووجود صفتى والوجود الوصفى
خلقه الله سبحانه من الوجود الموصوفى وحكمه فى كل شئ حكم موصوفه بنسبته لانه من نفسه من حيث نفسه الا انه تابع له فيما
يعطيه من فواضله والوجود الموصوفى الذى هو الذات هو اول اثر فاض من فعل الله فهو اثر فعل العالم القادر المختار فيكون
عالما قادرا مختارا كما قال تع انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا الا انه اثر فعل المختار و

الاثر

# البعث والحشر

الاثر ليشابه صفة مؤثره التي هو اثرها فكان ذلك الوجود المحدث من فعله تعم نورًا وتميزًا وفهمًا وعلمًا واختيارًا ليس منه
شيء لا نور فيه ولا تميز له ولا فهم له ولا علم له ولا اختيار له والوجود الوصفي تابع لموصوفه في كل ما للموصوف بنسبته والوجود
الموصوف في صفوته الانسان وغير الانسان من فاضله فهو انزل منه رتبة في جميع تلك الصفات فمن دون الانسان فيها الجن و
الملائكة ومن دونهم سائر الحيوانات ومن دون الحيوانات سائر النباتات ومن دون النبات سائر الجمادات ومن دون
الموصوفات صفاتها كل صفة دون موصوفها بنحو سبعين درجة فكل صفة فيها من جميع ما في موصوفها واحد من سبعين
فانزل الجمادات بل انزل صفاتها فيها مما في اعلى الانسان بنسبتها ومثال ذلك السراج فانه بمنزلة امر الله الذي قام به كل شيء
وكل شيء من الصفات والموصوفات بمنزلة اشعة السراج وكل ما قرب من الاشعة من السراج كان اشد نورًا وحرارة ويبوسة
من الشعاع الابعد منه من السراج حتى تنتهي الى اخر الاشعة وابعدها من السراج وهو الذي ليس بعده الا الظلمة تحجب فاقربها
الى السراج اشدها في اثار صفات السراج وابعدها اضعفها في اثار صفات السراج وما بينها بالنسبة وكلها تستمد من اشراق
السراج فجميع ما في اقواها يوجد في اضعفها بنسبته فهذا مثال الاشياء فالانسان كالشعاع الاقرب من السراج والجمادات بل صفاتها
كالشعاع الابعد من السراج فكل ما في الانسان من العقل والشعور والاختيار في الجمادات وصفاتها بنسبة حظها من الوجود
فكل شيء مخلوق مكلف والا لما خلق كما تقدم وكل مكلف يحشر الى ربه في احد الاوقات الاربعة على ما نبينه لك على نحو الاختصار
ان شاء الله تعالى اما الدنيا او في البرزخ او في الرجعة او في القيمة وذلك لان كل شيء يصير الى ربه في اخر ما قبل عنه في التربية فبعض
الجمادات والاعراض كبعض الالوان والحركات تحشر الى ربها بثمرة ما باشرها في الدنيا وبعضها في البرزخ وبعضها في رجعة
محمد واهل بيته ص وبعضها يوم القيمة لان يوم الحشر يوم المجازاة على الاعمال فاذا كان شيء مجازاته في الدنيا وكان له ربط
بمن مجازاته في الاخرة لابدان يرجع في الاخرة مثاله روي عنهم عليهم السلم ما معناه انه سئل انه قد يكون في بعض التمر تمرة فيها
سواد كالرماد ما اصل هذا قال ع ان تلك التمرة تركت ذكر الله سبحانه ذلك اليوم فارسل عليها ملكا فضربها بمنقاره فكانت هكذا
هـ فهذه التمرة يوم حشرها الى ربها ساعة ارسل عليها الملك فضربها بمنقاره فافسدها وليس لها يوم مجازاة وحشر تحشر فيه الى
ربها غير ذلك اليوم نعم لو كان لها ربط بانسان حشرت يوم القيمة لمجازاة ذلك الانسان كما لو جمع منها زيد شيئا في اناء مغطى
الراس وباعه من عمرو بقيمة الصحيح غارا له بحضور بكر وخالد والاناء معروف عند الجميع لا تشتبه معرفته على احد من الاربعة وبعد
ما مضى بعمرو فتحه في بلده واذا الذي فيه من التمر باطل لا قيمة له فرجع على زيد فانكر زيد ذلك وحلف عليه بان هذا ليس هو التمر
الذي باعه اياه مع اتفاقهم على ان هذا هو الاناء وانكر زيد وحلف فانه ياتي زيد يوم القيمة وعمرو وبكر وخالد وذلك
الاناء عند عمرو بعينه وبما فيه من التمر الفاسد بعينه الذي كان في الاناء يوم البيع في ساعة البيع والاناء ان كان من البيع
مع التمر كان عند عمرو والا فالاناء عند زيد ويحشر في ذلك المكان الذي وقع فيه البيع في تلك الساعة من ذلك اليوم والاربعة
على هيئتهم من قيام او قعود حال البيع فيفتح الظرف وترى فيه تلك التمرات الباطلة بحيث لا يشك احد منهم في شيء مما كان الا
ساعة البيع والمتبايعين والشاهدين وهيئتهم والمبيع وهيئاته حاضرة يوم القيمة والحساب لان الدنيا بما فيها لما كان له ربط
بالحساب يوم القيمة تحضر بعينها في الوقت الاول بعينه فكما انك انت الان في الدنيا بعينك المحسوسة هذه تعاد انت بذاتك لا بمثل
لك كما توهم المصنف كذلك تعاد الاوقات والامكنة بعينها لا بدل لها ومن انكر هذا لزمه انه لم يقل بالمعاد الجسماني ونظيرها قلنا
ان الشمس ردت للنبي يوشع بن نون على محمد وآله وعليه السلام في قتال الجبارين فصلى بعد ما غربت الشمس اداء وردت
لامير المؤمنين ع عندنا مرتين مرة حين كان راس رسول الله صلى الله عليه وآله في حجره في مرضه الذي توفي فيه بعد ما غربت
وصلى الناس المغرب وهو ع لم يصل الظهرين فدعا فردت الى محل خمس واربعين درجة من الافق الغربي فصلى الظهرين اداء
والمرة الثانية حين تجاوزه من بابل والى الان محله حين ردت له قريبا من الحلة وقد بني هناك منارة الى الان وهو سنة تاريخ
تاليف هذا الشرح سنة ست وثلثين بعد المائتين والالف من الهجرة هي موجودة فصلى الفرضين اداء لا قضاء كما توهمه
بعض من يتكلم بما لا يعلم ولا يفهم ركونا الى ما يقولون امس الدابر لا يعود وان الزمان غير قار الذات وما اشبه هذه الالفاظ
التي يلوكونها ولا يفهمونها فيا لله العجب الوقت الذي وجد كامس دخل في ملك الله هل خرج من ملك الله فاين يذهب ولكن

اكثرهم يجهلون وقد وردت اخبار كثيرة مصرحة باعادة الاوقات والامكنة من الدنيا يوم القيمة فمن ذلك ما رواه فى البحار عن تفسير الامام ع قال رسول الله صلعم اما ان الله عز وجل كما امركم ان تحتاطوا لانفسكم واديانكم واموالكم باستشهاد الشهود العدول عليكم فكذلك قد احتاط على عباده ولكم فى استشهاد الشهود عليهم فلله عز وجل على كل عبد قياد من خلقه ومعقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ويحفظون عليه ما يكون منه من اعماله واقواله والفاظه والحاظه والبقاع التى تشتمل عليه شهود ربه له وعليه والليالى والايام والشهور شهوده عليه اوله وسائر عباد الله المؤمنين شهود عليه اوله وحفظته الكاتبون شهود له او عليه فكم يكون يوم القيمة من سعيد بشهادتها له وكم يكون يوم القيمة من شقى بشهادتها عليه ان الله عز وجل يبعث يوم القيمة عباده اجمعين واماءه فيجمعهم فى صعيد واحد ينفذهم البصر ويسمعهم الداعى ويحشر الليالى والايام ويستشهد البقاع والشهور على اعمال العباد فمن عمل صالحا شهدت له جوارحه وبقاعه وشهوره واعوامه وساعاته وليالى الجمع وساعاتها وايامها فيسعد بذلك سعادة الابد ومن عمل سوءا شهدت عليه جوارحه وبقاعه وشهوره واعوامه وساعاته وليالى الجمع وساعاتها وايامها فيشقى بذلك شقاء الابد فاعملوا ليوم القيمة واعدوا الزاد ليوم الجمع يوم التناد وتجنبوا المعاصى فبتقوى الله يرجى الخلاص فان من عرف حرمة رجب وشعبان ووصلهما بشهر رمضان شهر الله الاعظم شهدت له الشهور يوم القيمة وكان رجب وشعبان وشهر رمضان شهوده بتعظيمه لها وينادى مناد يا رجب ويا شعبان ويا شهر رمضان كيف عمل هذا العبد فيكم وكيف كانت طاعته لله عز وجل فيقول رجب وشعبان وشهر رمضان يا ربنا ما تزودنا الا استعانة على طاعتك واستمدادا لمزاد فضلك ولقد تعرض بجهده لرضاك وطلب بطاقته محبتك فقال للملائكة الموكلين بهذه الشهور ما تقولون فى هذه الشهادة لهذا العبد فيقولون يا ربنا صدق رجب وشعبان وشهر رمضان ما عرفناه الا متقلبا فى طاعتك مجتهدا فى طلب رضاك صائرا فيه الى البر والاحسان ولقد كان بوصوله الى هذه الشهور فرحا مبتهجا منجحا امل فيها رحمتك ورجا فيها عفوك ومغفرتك وكان مما منعته فيها ممتنعا والى ما ندبته اليه فيها مسرعا لقد صام ببطنه وفرجه وسمعه وبصره وسائر جوارحه ولقد ظماء فى نهارها ونصب فى ليلها وكثرت نفقاته فيها على الفقراء والمساكين وعظمت اياديه واحسانه الى عبادك صحبها اكرم صحبة وودعها احسن توديع اقام بعد انسلاخها عنه على طاعتك ولم يهتك عند ادبارها ستور حرماتك فنعم العبد هذا فعند ذلك يامر الله تع بهذا العبد الى الجنة الحديث وهو طويل فانظر الى صراحة هذا الحديث الشريف فى حشر الاوقات والامكنة وكل ما تتوقف الشهادة العيانية فيه عليه لان التقرير فى يوم القيمة لا بد ان يكون على اكمل وجه واكمل وجه ما يكون بنفس الشئ المختلف كما هو هو وهو الشئ بنفسه مثال ذلك اذا سرق عمرو من دكان زيد فى سوق بغداد يوم الخميس رمانة حشر يوم القيمة دكان زيد فى سوق بغداد يوم الخميس وحشر عمرو وتراه الناس ماد ايده الى دكان زيد اخذا للرمانة المسروقة فى الدنيا بعينها فى الوقت الذى اخذها فيه فى الدنيا كما انك اذا رايته فى الدنيا سارقا للرمانة من ذلك الدكان المعين فى الوقت المعين فانك ما دمت حيا كلما ذكرته رايته آخذا لتلك الرمانة من ذلك الدكان فى الوقت المعلوم فكلما ذكرته احضرت الكل فى ذهنك بلا تغير ابدا فذلك الذى يبعثه الله تع بجميع احواله ومشخصاته الم تعلم ان الله على كل شئ قدير وما ذكرته بجميع شقوقه فرض ورد قطعى لاهل توفيق الله وقول المصنف لاحتمال ان يكون المراد من مثل قوله تع واذا الوحوش حشرت حشرت طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فحشروا وحوشا الاحتمال صحيح ولا ينافى حشر الوحوش الظاهرة فمن حصر معنى الاية فى هذا المعنى الباطنى فقد ابطل واخطاء كخطاء من حصرها على الوحوش الظاهرة لان القرآن له ظاهر وباطن وكلاهما صحيح ومما تواتر معناه بين المسلمين انه يوم القيمة يقتص للجماء من القرناء وقد نطق نص الكلام المجيد فى قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ومما عبد من دون الله هبل وهو حجرة منحوتة والآن هو مدفون عند المسجد الحرام فى باب السلام باب بنى شيبة حتى اذا دخل الحاج المسجد للطواف يطاء عليه لكونه عبد من دون الله اهانة له ويوضع يوم القيمة فى جهنم لانه رضى بان يعبد من دون الله والا لكان مظلوما والعدل الحكيم لا يعذب من لم يقع منه تقصير وقد قدمنا من الاشارة الى تميز الجمادات وانها مكلفة من الاخبار ودليل العقل ما فيه كفاية لاولى الابصار وقوله والذى ثبت عندى من طريق البرهان الحدسى هو القول بالتفصيل بريد به ان بعض الحيوانات لها نفوس جزئية لان لها نفوسا متخيلة متذكرة وما كان كذلك فانها تحشر الى مقابل ادراكاتها ومساميتها من البرازخ فان هو ج

تلك التصورات من نحو رتبتها اى رتبة ما تعود اليه وعما ليس لها ذلك فلا عود لها والحق ان كل حيوان فله تصورات وتخيلات لما
فيه صلاح معاشه ونظام نوعه واى حيوان لا يميز طعامه مما يشابه لونه مثل التيس الذى هو شديد الغباوة يميز العلف الاخضر
من الثوب الاخضر الذى لونه مثل لون الحشيش واذا نقل عن مكان مربطه او موضع معتلفه اذا ترك يمضى الى مكانه ومحل معتلفه لانه
يتصور ذلك ويتصور محل شهوته فيعرف الانثى من الذكر ويخاف مما فيه مظنة هلاكه او ضرره ويعرف من الناس من الف به ممن لم يالف
به وبالجملة لا ينفك حيوان عن التصور بل قيل انها تدرك الكليات لان لها نفوسا ناطقة نعم الامر كذلك لانها من فاضل اشباح النفوس
الناطقة ولكن نفوسها الناطقة بنسبة رتبتها من الوجود فهى ناقصة لضعفها وانحطاطها عن النفوس الناطقة الانسانية فاذا
حصل لها متمم نطقت كما تكون لبعض الحيوانات عند صاحب المعجز فانه بفاضل نورانيته ربما تممها فنطقت واظهرت اثار الافهام
الانسانية من المعارف والاثار العقلية وهذا فى الحيوانات كثير بل وفى الجمادات والنباتات والحاصل الطريق الى معرفة ما
نشير اليه وادراكه اما العقل واما النقل فاما العقل فيكفى صاحب العقل ما مثلنا به من السراج واشعته فتامل فيه وان اردت
الزيادة فعليك برسالتنا الفوائد وشرحنا عليها واما النقل فهو فى الحيوانات والمعادن والجمادات اكثر من ان يحصى من الكتاب
والسنة وقوله فهو باق فنقول عليه اى شئ باق بعده لم لم تعم كل شئ هالك الا وجهه فان اريد وجه الشئ فقد اشتركت الاشياء
فيه فكل الاشياء فانية وكل وجوهها باقية فلا تفصيل وان اريد وجه الله بمعنى ذاته فكل الاشياء فانية ولا تفصيل وان اريد وجه الله
الذى تتوجه اليه الاولياء فكذلك وايضا اى شئ فان والله سبحانه يقول قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ على
ان العناية تابى عن اهمال ما هو بصدد الاستكمال واى فقير لم يكن مادا اليد السؤال من الكريم الفعال القائل ولو نشاء لجعلنا
منكم ملائكة فى الارض يخلفون وهو سبحانه مسبب من لا سبب له وسبب كل ذى سبب ومسبب الاسباب من غير سبب ففى نفس الامر
كل شئ راجع الى ما منه بدئ رجوع مجاورة وهو كل شئ يدرك الامور الكلية من الانسان وغيره لانه لا يزال متعينا متميزا فهو
باق فى تعينه وتشخصه وتميزه وكل شئ انحط عن تلك الرتبة فهو راجع الى مبدئه رجوع ممازجة فهو باق لمبدئه لا لنفسه فاستكمال
ذوى النفوس المدركة طلب الاستمداد للبقاء فى تشخصها لا لنفسها واستكمال ما دونها طلب الاستمداد للبقاء فى مبدئها اذ كل
شئ مخلوق فقير الى الغنى المطلق سبحانه فى استمداد بقائه وهو تع يمد كل شئ مما خلقه منه وهو الغنى الحميد وكل شئ محشور الى
مبدء استمداد بقائه وهذا معنى ما ذكره معلم الفلاسفة كما ذكره المص ومعنى ما ذكره المص ايض فى النفوس المتخيلة والنفوس
الحساسة وهو معنى ما ذكره معلم الخلق جميع الحق امير المؤمنين صلوات الله عليه فيما تقدم من كلامه للاعرابى الذى سأله عن
النفس حيث جعل النفس النباتية والنفس الحيوانية الحساسة الفلكية كلا منهما اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة
لا عود مجاورة والنفس الناطقة اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة وقول معلم الفلاسفة وكذلك النفوس النباتية
اذا قطعت الاشجار او يبست يعنى انها تعود وتحشر الى اصلها كحشر القوى النفسانية الى مبدئها ورب نوعها والمعروف من عود
الشئ الى اصله انه ان كان مركبا عاد كل جزء منه الى اصله لانه اى المركب لم يكن ماخوذا من اصل مركب ليعود المركب الثانى الى المركب
الاول الماخوذ منه وانما اخذ الثانى من مفردات الاول فالنفس النباتية جزء من النار وجزء من الهواء وجزءان من النار وجزء
من التراب فاذا اجتمعا ونضجا بطبخ حرارة الفصول والكواكب واعتدلت الاجزاء واعتدل طبخها ونضجت الاجزاء وتلطفت حتى
كانت فى لطافة سماء الدنيا تعلقت بها نفس سماء الدنيا التى هى نفس الحيوة فتحركت فاذا فارقت عاد الجزء النارى الى النار
والهوائى الى الهواء والمائى الى الماء والترابى الى التراب فاذا عاد جزء الى اصله امتزج به بحيث لا يمكن متميزة منه الا لخالقه
سبحانه وعادت نفسه الى نفس الفلك وامتزجت به كامتزاج الجزء المائى بالماء فالقوى النفسانية الاشراقية حكمها فى العود الى ما منه صدرت
حكم اجزاء النباتية كما سمعت من انها تعود عود ممازجة والقوى النفسانية الاركانية اذا خارجت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة
كالنفس الناطقة فى عودها فعود النباتية التى فى الشجرة وفى اغصانها الى ما منه بدئت كعود القوى النفسانية الاشراقية لا كعود القوى
النفسانية الاركانية وعود المقلدين الى المجتهدين كعود الاركانية وعود المجتهدين والمقلدين والاتباع الى الائمة عليهم السلم كعود الاركانية
فى الظاهر يعنى عود مجاورة وكعود الاشراقية فى نفس الامر وما فى قوله تع وحشر لسليمن جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون
كحشر المجتهدين والمقلدين والاتباع الى الائمة عليهم السلم قال ختم ووصية يقول هذا العبد الذليل انى استعيذ بالله ربى الجليل



فی جمیع اقوالی واحوالی ومعتقداتی ومصنفاتی من کل ما یقدح فی صحة متابعة الشریعة التی اتانا بها سید المرسلین وخاتم
النبیین علیه واله اجزل صلوات المصلین او یشعر بوهنی بالعزیمة والدین او ضعف فی التمسک بحبل الدین لانی اعلم یقینا انه
لا یمکن لاحد ان یعبد الله کما هو اهله ومستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم وهو الانسان الکامل المکمل خلیفة الله بالخلافة الکبری
فی عالمی الملک والملکوت الاسفل الاعلی ونشأتی الاخری والاولی **اقول** احادیثنا التی تروها عن اهل العصمة ائمتنا علیهم
السلام مختلفة فی مثل حال المصنف الذی اکثر اعتقاداته التی وقفنا علیها فی کتبه مخالفة لکلام الائمة علیهم السلم ومذهبهم
مثل قوله بان الوجود یصدق علی القدیم الحادث من باب الاشتراک المعنوی لان الاشیاء من سنخ ذاته تع وان بسیط الحقیقة کل
الاشیاء ویرید ببسیط الحقیقة هو الله تع وان معطی الشیء لیس فاقد له فی ذاته فاذا قیل له الله سبحانه اعطانی هذه العصی هو تع
لیس فاقد لها فی ذاته قال نعم بنحو اشرف وان وجود الاشیاء لیست خارجة عن ذاته والاشیاء الموجودة فی الخارج اظلة لتلک
الحقایق انحطت عنها کانحطاط الاظلة عن الشاخص وان الماهیات الثابتة فی علمه الذی هو ذاته اعنی ماهیات الاشیاء هی شئون
الذات ولوازمها التی لا یمکن تصور انفکاکها عن الذات وهی لیست مجعولة ولا یطرء علیها التغیر والتبدل وان الصور المعقولة
متحدة بعاقلها والمفعول متحد بالفاعل والمحسوسة متحدة بالحاس وان الصور المحسوسة المتعلقة بالمواد لیست معلومة له بالذات و
انما هی معلومة بتبعیة حقائقها المتحدة به وان اهل النار یؤل امرهم الی النعیم وانه تع لیس له ان شاء فعل وان شاء ترک ولهذا منع
ان یکون الله فاعلا بالقصد وانما هو فاعل بالعنایة بمعنی ان علمه بوجه الخیر والصلاح ویکون فعله تابعا لعلمه بوجه الخیر مع غیر قصد
زائد علی علمه کما تقدم ویکون معنی کونه عنده مختارا انه ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل وبینا فیما سبق ان هذه العبارة تنافی
الاختیار وانما عدل عن العبارة المعروفة لاجل نفی القصد الزائد علی العلم لما یلزم من اعتبار القصد عنده من المفاسد وقد ذکرنا
فیما سبق جواب ما توهمه وان المعاد الجسمانی عبارة عن اعادة الاشخاص بصورهم لا بموادهم لان المواد تتبدل وتتغیر ولا تبقی بخلاف
الصور وان علم الله بالاشیاء مستفاد من الاشیاء وانه تع لیس له ان یهلک جمیع الخلق اذ لیس له فی الاشیاء الا وجه واحد وان جنة
زید المؤمن وجمیع ما فیها من القصور والولدان والحور والمطاعم والمشارب والمناکح والحلی والحلل وجمیع انواع النعیم التی اعدها
الله عز وجل له کل ذلک وجودها عبارة عن وجوده لانها کلها من قبیل نیاته ومعتقداته فلیس لها وجود الا وجوده وامثال هذه
من اعتقاداته ومع هذا کله یقول استعیذ بالله ربی الجلیل فی جمیع اقوالی واحوالی ومعتقداتی ومصنفاتی من کل ما یقدح فی صحة
متابعة الشریعة التی اتانا بها سید المرسلین وخاتم النبیین علیه واله اجزل صلوا المصلین او یشعر بوهنی بالعزیمة والدین الخ
والروایات المتکثرة دالة بصریحها علی ان القائل بهذه المقالات وامثالها کافر ومشرک وظاهر کلام العلماء ذلک فی حق القائل
بهذه المقالات نعم روی عن الباقر ع ما معناه لو ان رجلا سمع الحدیث یروی عنا ولم یعقله عقله وانکره وکان من شانه
التردد المنافات ذلک لا یکفره هو ومعلوم بان مثله لا یریدون خلاف ائمة الهدی علیهم السلم وانما دخلوا فی هذه المقالات الباطلة
لانهم قرأوا کتب الفلاسفة والصوفیة ووجدوا فیها رموزا واشارات وتدقیقات واستحسنوها اولا فلما نظروا فی کلام الائمة
علیهم السلم ووجدوه مخالفا لما ذکره اولئک اولوا کلام الائمة علیهم السلم علی ما یطابق مرادات الحکماء والصوفیة لتوهمهم صحة
کلام اولئک حیث ذکروا ادلة من المجادلة بالتی هی احسن دخلت فی اذهان هؤلاء فاعتقدوا صحة کلامهم وکلام ائمتنا
علیهم السلم اغلب ادلته من ادلة الحکمة وهی غیر مانوسة لانها جاریة علی الفطرة والبداهة وتستبعد النفوس بیان هذه المطالب
العالیة بهذه الادلة التی لیس فیها غموض وتوهموا ان هذه المطالب العالیة بهذه الادلة الغامضة ما تکشف عنها الادلة
المعقدة المشبکة فاعتمدوا علی ادلة اشباههم وقوله لانی اعلم یقینا انه لا یمکن لاحد ان یعبد الله کما هو اهله ومستحقه الا بتوسط
من له الاسم الاعظم الخ فاعتقد ان الانبیاء المتقدمین علی محمد واله علیهم السلم ممن لهم الاسم والحکماء الاجلة الثقاة الذین
افنوا العالم فی القراءة علیهم علیهم السلم فلا شک عنده انهم عرفوا الله حق معرفته التی یمکن ان ینالها البشر مع ما یشاهد
من انقطاعهم وصرف جمیع اعمارهم فی اخذهم العلم عن الکمل الذین لهم الخلافة الکبری فی عالمی الملک والملکوت واقول الامر
فی حق الانبیاء علیهم السلم کذلک ولکنه ما اخذ عنهم مشافهة وانما اخذ من الوسائط مع بعد الزمان وطوله وائمتنا علیهم السلم
اتوا بعدهم وهم اعلم من اولئک توسطا وواسطة واضبط اخذا عن الله فالذی ینبغی ترجیح قولهم وعلمهم ونقلهم ولانهم مجددون

لما ذکر

## في بيان الوصية

لما درس وحافظون لما تلف وكاشفون لما ستر فالاولى تاويل كلام غيرهم الى كلامهم لا العكس فان قلت ان كلام اولئك مطابق للعقول وكلام الائمة عليهم السلم بعيد عنها فلذا وجهوا البعيد عن العقول وكلام الائمة عليهم السلم بعيد عنها فلذا وجهوا البعيد عن العقول الى القريب اليها قلت الامر على العكس لان كلام الائمة عليهم السلم جارى على الطبيعة بخلاف كلام اولئك فان قلت هذا وجدانى فانا نجد كلام اولئك اقرب قلت ليس كذلك فانى اجد كلام الائمة عليهم السلم اقرب الى فهمى من كلام اولئك والسر فيه انى ما اشتغلت بكلام اولئك واصطلاحاتهم فلما وقع على الكلامان قبل فهمى كلام الائمة عليهم السلم لانه جار على الفطرة وفهمى كان على فطرته ما حصل له شئ آخر قبل هذا حتى تغير عن فطرته واما مثل المصـ ما وصل اليه كلام الائمة عليهم السلم الا بعد ما وصل اليه كلام الاغيار فاعوجت به طبيعته وتبدلت به فطرته وانحرفت به سليقته فلما وصل اليه كلام ائمة الهدى عليهم السلم لم ينطبق على فطرته لانها مغيرة وكان يعلم انهم عليهم السلم على الحق من دليل خارج فاحتاج الى تاويل كلامهم صلى الله عليهم والحاصل ظاهر حديث الباقر عم صادق عليه لانه كان من شانه التردد اليهم والله سبحانه اعلم بنحو الامور

**قال** واوصيك ايها الناظر فى هذه الاوراق ان تنظر فيها بعين المروة والاشفاق وانشدك بالله وملكوته واهل رسالاته ان تترك عادة النفوس السفلية من الالف بما هو مشهور بين الجمهور والتوحش عما لم تسمعه من المشائخ والاباء وان كان مبرهنا عليه بالحجة البيضاء فلا تكن ممن ذمهم الله على التقليد المحض من غير برهان فى مواضع كثيرة فى القران كقوله ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فاياك ان تجعل مقاصد الشريعة الالهية وحقائق الملة الحنيفية مقصورة على ما سمعت من معلميك واشياخك منذ اول اسلامك فتجمد دائما على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر الى ربك بل اتبع ملة ابينا الحقيقى ابرهيم حنيفا مسلما حيث قال لابيه المجازى يا ابت لا تعبد الشيطان وقال انى ذاهب الى ربى سيهدين فاذهب الى ربك وسافر من بيت حجابك وعتبة بابك مهاجرا الى الله ورسوله لترى من ايات الجبروت وعجائب الملكوت ما لا عين رات ولا اذن سمعت فان ادركك الموت فى هذا السفر فاجرك على الله لقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الاية **اقول** ان المصـ اوصاك ان تنظر فى كتابه هذه بعين المروة يعنى انك لا تسرع بالرد ولا تكذب بما لا تعلم فان ذلك خلاف المروة فان من المروة ان تتامل فى ان هذا الرجل ما انفرد بشئ لم يقل به غيره بل اتبع خلقا كثيرا وطابق فى هذه المطالب جما غفيرا وتنظر بعين المحبة فان المحب ربما يرى فى الكلام على الظاهر خطاء واذا نظر بعين المحبة امعن نظره فى تحصيل وجه مصحح ثم اقسم عليك وسالك به وملكوته وهو صفاته الذاتية عنده لانها مغايرة للذات فى المفهوم واما عندنا فملكوته صفات افعاله وامثاله العليا وهى ما اظهرها على عرشه فخلق ورزق واحيى وامات واهل رسالته انبياؤه والوسائط فى الاداء والتبليغ الى خلقه سالك بذلك ان تترك عادة النفوس السفلية الجبلية الفلكية والطبيعية من كونها اذا انست بشئ صعب عليها مفارقته وان تبين لها عدم صحته بل تتكلف تصحيحه خصوصا اذا كان مشهورا بين جمهور العلماء وسالك بذلك ان تترك التوحش عن كل شئ لم تسمعه من مشائخك لان النفوس السفلية حريص على ان زمنه ما سمعته من مشائخها بل ربما تاخذها الحمية الجاهلية بان تقبله وتنصره وان تبين لها وهنه وضعفه بل ربما عملت به لا خوفها لا سيما ان كان له من ابناء الجنس الاجلاء معارضا له كما شاهدناه فى زماننا كثيرا حتى قال بعض من يقتدى به لمن يطيعه ينبغى ان تقوى هذا الراى ولو بشئ مفترى لئلا يقوى الضد وهو من مراد المصـ بقوله وان كان مبرهنا عليه بالحجة البيضا فان قلت كيف اعتذارك فى ترك النظر بعين المروة والاشفاق حتى بلغ بك الحال انك ربما ما صححت له مسئلة مع انى ما اظن انك تعجز عن تصحيح اكثر المسائل ولو بالتوجيهات البعيدة ولكنك لم ترده قلت انى لم ارد التصحيح ولو اردت التصحيح لما عسر على ولكن بعد التلامذة قال لى ان الناس فى هذا الزمان افتتنوا بكتب هذا الرجل واعتقاد حقية كلما يقول حتى ان كثيرا منهم ليسمع كلام الامام عليه السلم بخلاف كلام المصـ ويترك الكلام امامه ويأخذ كلام المصـ فاذا قيل لهم لم فعلت كذا قال ان المصـ اعلم بمراد الامام عليه السلم لانه ياتى بالبراهين القاطعة فهو ادل فقال لى ان كنت تعرف بطلان قوله وادلته فبين بطلان ذلك وما يلزمهم ليجتنبه طالب الحق فسلكت هذا المسلك والله سبحانه يعلم انى ما قصدت خصوص تنقيصه وانما اردت بيان الحق على نحو ما سلكه ائمة الهدى عليهم السلم ومن الذى اوصاك الا تكون ممن ذمهم الله على التقليد المحض من غير برهان فى مواضع كثيرة من القران



# فی بیان الادلّة الثلاثة

کقوله ومن النّاس من یجادل فی الله بغیر علم وهو دلیل المجادلة ولا هدی وهو دلیل الحکمة ولا کتاب منیر وهو دلیل الموعظة
الحسنة یعنی بعض النّاس من یصف الله او یعبده برایه واستحسانه یقول فی وصف الله وعبادته بالخرص والظنّ بغیر دلیل من الادلّة
الثلثه فاذا قیل له لم ترکت ما انزل الله علی نبیّه صلی الله علیه واله قال هذا دین اسلافی والمشهور بین النّاس وانا اقول المصر
کما قال لك وکل یدعی وصلا بلیلی ولیلی لا تقرّ لهم بذاکا والجواب الفاصل اذا انبجست دموع فی خدود تبیّن من بکی ممّن تباکا فان
کان کلام المدّعی یصدّقه الکتاب والسّنّة ویشهدان له بحیث لا یخالف ما علیه عامة المسلمین لانّ رسول الله صلّی الله علیه واله
اقرّهم علی ظاهر ما فهموا فان کان ما فهموه حقا کان ما ذکروه اولئك ممّا خالف المشهور باطلا وان کان ما فهمه الجمهور من
الدّین الّذی دعا الیه صه غیر الحقّ وغیر مراده فقد مات ولم یبلّغ ما امره الله بتبلیغه ولم یکن ذلك باجماع المسلمین انّ هذا
لهو القصص وقوله فایّاك ان تجعل مقاصد الشریعة الالهیّة الخ فیه انّ المعلّمین ربّما اقرّوه علی حق لا یجوز تجاوزه فعلی مثل هذا
الجمود علی عتبة الباب ولا یجوز المهاجرة عنه لانّ هذا هو الاستقامة الّتی اشار سبحانه الیها فی قوله انّ الّذین قالوا ربّنا الله ثم
استقاموا وصاحب الشّریعة صه انّما بعث لتکمیل النّاقصین ولم یترك شیئا ممّا فیه تکمیل او تتمیم الّا اتی به وبیّنه علی اکمل بیان
ودلّ علیه باوضح برهان فان امر بالمهاجرة وان سکت وجب السّکوت وقد اشار الصّادق ع الی هذا المعنی فی جوامع الکلم الّتی
علّم رسول الله صه علیا ع من الالف الباب الّتی ینفتح من کلّ باب الف باب وهو قوله ع انّ رسول الله صه امر باشیاء ونهی عن اشیاء
وسکت عن اشیاء ولم یکن سکوته عنها غفلة فابهموا ما ابهم الله واسکتوا عمّا سکت الله فلیس کلّ من لم یهاجر مخطئا بل المخطی
من امر بالمهاجرة ولم یهاجر فانّ من امر بالمهاجرة اذا هاجر رأی من عجائب الملکوت وایات الجبروت ما لا عین رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر علی قلب بشر والمراد بهذه العین وهذه الاذن وهذا القلب مدارك من لم یهاجر ولم یسافر عن بیته المحبوس
فی حبس طبیعته فان ادرك هذا المهاجر الی الله الموت قبل بلوغه الغایة وکانت نیّته صالحة فی سفره الی الله فروی اصحابنا ما معناه
انّ الله سبحانه یوکّل به ملکا او ملائکة یعلّمونه ما ادرکه الموت قبل ادراکه له حتی یاتی یوم القیمة وهو مدرك الی قطعه عن ادراکه الموت
**قال** فلا تبال ان کنت مسافرا بمخالفة الجمهور فانّ الجمهور واقفون فی منزلهم والمسافر مرتحل من المنزل فکیف یقع الاتفاق
بین السّاکن والمتحرّك والحال والمرتحل فکن کما قال امامك وامامنا امیر المؤمنین علیه وعلی اخیه واله صلوات ربّ العالمین لا تعرف
الحقّ بالرّجال بل اعرف الحقّ تعرف من اهله **اقول** نعم لامثال اذا کان مسافرا الی حقّ بمخالفة الباطل وامّا المسافر من حق
الی باطل فلا وذلك معلوم بالضّرورة انّ المقیم اذا کان علی باطل لا یوافقه المسافر الی الحقّ لا العکس فانّ الغلاة مسافرون الی باطل
والخوارج مرقوا بسفرهم عن الطّریقة المامور بالاستقامة علیها قال تع وان لو استقاموا علی الطّریقة لاسقیناهم ماء غدقا
لنفتنهم فیه وقوله ع لا تعرف الحقّ بالرّجال الی اخره صادق علی بعض المسافرین وبعض المقیمین فلیس فیه دلیل **قال**
واعلم انّ المنبع فی المعارف الالهیّة هو البرهان او المکاشفة بالعیان کما قال تع قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین وقال ومن
یدع مع الله الها اخر لا برهان له به وهذا البرهان نور یقذفه الله فی قلب المؤمن تتنوّر به بصیرته فیری الاشیاء کما هی کما وقع
فی دعاء النّبی صه لنفسه ولخواصّ امّته واولیائه من قوله اللّهم ارنا الاشیاء کما هی **اقول** کون المنبع المنحی فی المعارف الالهیّة
هو البرهان او المکاشفة بالعیان فممّا لا اشکال وانّما الاشکال فی البرهان ما المراد منه ولا شكّ انّ البرهان الاصطلاحی
لیس هو المراد علی جهة الخصوص لانّ مقدّماته رتبوها بنتایج عقولهم ونتایج عقولهم لا یقدرها عظمة الله لانّ العقول لا
تحیط بکنهه ولا تبلغ ادنی ما استاثر به من الغیب والقدس والتنزّه عن الادراك والاحاطة وامّا دلیل الحکمة والموعظة
الحسنة والمجادلة بالّتی هی احسن فانّما تحصل بها المعرفة الصّوریّة فی دلیل المجادلة والعقلیة فی دلیل الموعظة والحقیقیّة
فی دلیل الحکمة لانّه تع جعلها کذلك وتعرف منها علی حسب جعله تع کذلك الّا انّ دلیل المجادلة لما کان ماخذه من اثار
العقول وانظارها وکانت لا تدرك الّا نظائرها وکان المؤسّس منها والهادم منها الخطّ عن رتبة معرفة الله فلا یدرك
الّا ما هو من الممکنات ودلیل الموعظة اساسه یؤل الی التقلید فکان فی انحطاطه مثل الادلّة العقلیة لا یتجاوز معرفة
الحوادث والممکنات ولا یتوصّل به الی حقیقة المعرفة الّا دلیل الحکمة لانّ الدلیل الّذی تتوقّف صحّته علی تصوّر المطلوب
معرفته لا یمکن ان یستعمل الّا فی الحادثات فالبرهان الاصطلاحی لا یعرف به القدیم تعالی وامّا المکاشفة فقد تستعمل فی الا

الموعظة

المؤدية الى الجهل بالله تعالى لانها قد تكون ناشئة من الرياضات المنهى عنها شرعا والاوراد التى تستعملها الصوفية التى لم
ترد عن اهل العصمة عليهم السلم بل ورد عن الصادق ع الان اكثرهم يسفل يعنى ان اكثرهم يخطى الحق اللهم الا ان يكون رجلا
قد راض نفسه بصدق الاخلاص فى القيام بالامتثال لاوامر الله واجتناب نواهيه والتقرب اليه بالنوافل وملازمة الاداب
الشرعية ويجعل فهمه وعقله تابعين للكتاب والسنة لا بريد بجميع اعماله وافعاله واقواله الا مرضى الله سبحانه فان الله عز
وجل يسدده للاصابة فى جميع اعماله واعتقاده لما هو الاحب اليه ويعصمه من الخطاء فى امور دنياه واخرته وهذا هو البرهان الحق
لا البرهان الاصطلاحى وهذا هو معنى الحديث القدسى ما زال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع
به وبصره الذى يبصر به الحديث فحينئذ يريه الله الاشياء كما هى واما من كان برهانه من القضايا المنطقية فلا يدرك من الاشياء
الا الفاظ اسمائها **قال** واعلم ان هذه المسائل التى وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الانبياء عليهم السلم ولهم الدعا
لو كانت سهلة التناول والحصول ممكنة الاكتساب بافكار هذه العقول المنطقية وانظارها التعليمية البحثية لما وقع الخلاف
فيها من اولئك العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال الة الفكر والنظر فى اكتساب تصور الاشياء ولما نشاء منهم فيها
الخطاء ولما وقعت الحاجة الى بعثة الانبياء فعلم ان هذه المسائل لا تحصل الا باقتباس الانوار من مشكوة النبوة والتماس فهم
الاسرار من باطن الولاية فعليك بتجريد تام للقلب وتطهير بالغ للسر وانقطاع شديد عن الخلق ومناجاة كثيرة مع الحق
فى الخلوات واعراض عن الشهوات والرياسات وسائر اغراض الحيوانات بالنية الصافية والدين الخالص **اقول** طريق
المصـ فى كثير من اعتقاداته مثل طريق الفقهاء المجتهدين فانه يذكر المسئلة ويستدل عليها بكل ما يمكنه من الاستدلال من كلام
وكلام غيره ثم يحصل له بعض الاوقات عدول عن ذلك الراى كما وقع له فى بعض المسائل مثل حكمه على ان اهل النار اذا انطبق
عليهم الدهور تنعموا بالعذاب وقد بسط الكلام فى الاستدلال على هذه المسئلة فى سائر كتبه خصوصا فى الكتاب الكبير وفى
هذا الكتاب جرى على طريقته فى الاستدلال على ذلك المقال ثم ذكر فى اخر كلامه انهم لا يجدون راحة فى النار لانها دار
المحن والبلاء وفى هذه المسئلة التى نحن الان بصددها فى كتابه المشاعر ذكره ان الانبياء عليهم السلام طريقهم فى المعارف
الالهية البرهان وظاهر كلامه انه طريق جميع العارفين وان المراد به البرهان الاصطلاحى وهنا فى هذا الكتاب اشار الى ان
المراد بالبرهان ليس هو البرهان الاصطلاحى الذى يبين تركيبه واصلاحه وتصحيحه فى علم المنطق لان الفلاسفة افنوا اعمارهم
فى استعمال الة النظر والفكر وفى تصحيحها وضبطها فلو كان منشاء دليلهم ومبنى استنباطهم على ذلك لهذه المسائل لتناو لوها
بهذه الادلة ولما وقع بينهم وبين اهل الوحى عليهم السلم اختلاف ولما احتاجوا الى بعثة الانبياء عليهم السلم فى تحصيل
مسائل قد احكموا ادلتها التى بنيت تلك المسائل عليها ولكن تلك المسائل لما كانت مبنية على ادلة لا يمكن تحصيلها الا
من قبل الوحى وذلك لصعوبة تلك المسائل ودقة ماخذها فلم تنهض ادلتهم المنطقية بادراكها ومعرفتها حتى ان احدهم
اذا انفرد فى استدلاله بعد شعرة عن ادلة اهل الوحى عليهم السلم خالفهم واخطاء الصواب ويفهم من هذا ان المراد بالبرهان
هنا البرهان الالهى لا المنطقى وهو عين ما نريد وقد ذكرنا فى شرح المشاعر ان ادلة الانبياء على محمد واله وعليهم السلام
هى البراهين الالهية التى كثيرا ما نشير اليها بدليل الحكمة لا البراهين الاصطلاحية المنطقية التى هى دليل المجادلة بالتى
هى احسن ولكن اذا فرضنا مسئلة من المسائل سهلة التناول يمكن المصـ ان يقطع بارتفاع الخلاف فيها حيث ما كانت
سهلة لم يقع فيها اختلاف اذا كانت ادلة الباحثين فيها من البراهين المنطقية ليستدل على صعوبة هذه المسائل بوقوع الخلاف ليكون
الحكم مطردا اثباتا ونفيا ولكن الاستدلال اذا كان من كل واحد من الباحثين من نوع واحد يعنى ان تكون جميع استدلالاتهم ماخوذة
من ايات الله المضروبة فى الافاق وفى الانفس بالطريق التى امر عز وجل ان يؤخذ بها كما اشار اليه سبحانه فى قوله تعالى من جهة باطن
التاويل واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا
فالنحل نفوس العلماء الذين ينحلون الدين بمعنى عدم الواسطة بينهم وبين ربهم بحيث ينسب الدين اليهم لا الانتحال الذى هو الابتداع
بل الانتحال هنا بمعنى الاختيار وكيف يكون هنا بمعنى الابتداع وهو يقول واوحى ربك ان اتخذى وثم كلى من كل الثمرات وان
اتخذى من الجبال اى الاجساد ومن الجبال اى الطبايع جمع جبلة على غير القياس بيوتا اى متعلق انظار النحل وافكارها اوبى

# فى الوصيّة

اليها ليستخرج من صفاتها ما تقتضيه من احكامها وكذلك من الشجر اى النفوس بوبناً وممّا يعرشون من ارتباط النفوس بالاجسام كذلك وانظرى فيها بكلّ علم واستنبطى احكامها بالنحو الذى امر الله فاذا سلك فى الاسلاك ال سبل الله وان تعددت صور الرهان فهو واحد ينفى الاختلاف بين الناظرين وطالبى حق اليقين والطريق الموصل الى تحصيل هذه الملكة او الحالة هو كما قال المصنف تجريد تام للقلب بان يكون قلبه مجتمعاً وتطهير بالغ للسرّ بحيث لا يغفل عن ذكر الله بان لا يجده حيث نهاه ولا يفقده حيث امره وانقطاع شديد عن الخلق وذلك بدوام ذكر الله ومناجاة كثيرة مع الله بدوام الدّعاء والاستغفار وطلب التوبة فى الخلوات خصوصاً اخر الليل وترك الشهوات والرّياسات وسائر اغراض الحيوانات فانّ فى ترك ذلك رضى الله سبحانه **قال** وليكن نفس عملك نفس جزائك وعين عملك عين وصولك الى مبتغاك حتّى اذا كشف الغطاء ورفع الحجاب كما كنت فى الباب محضراً عند ربّ الارباب فانّك لا تلحق غداً الّا ما علمته ولا تحشر يوم القيمة الّا الى ما احببته حتّى انّه لو احبّ حجر الحشر معه كما ورد فى الحديث فايّاك ان تحبّ لما لا وصول لك اليه او تعلم لما لا تحقق له فى الاخرة فتهلك محترقاً بنار الحريق او تهوى الى مكان سحيق وقد علمنا الّا ان يحشر احد الّا اليه ولا يتألم ولا يلتذّ الّا بما فيه فهذّب نفسك وخلّص نيّتك وصحّح عقيدتك ونوّر قلبك للنّاظرين وطهّر بيتك للطّائفين والعاكفين فولّ وجهك شطر كعبة المقصود وتوجّه الى ولى الخير والجود فهذا غاية السفر والذّهاب الى عالم النّور وهو حاصل التجارة التى لن تبور من بذل متاع هذا الوجه الفانى واخذ العوض من الوجه فما عند الله خير للابرار **اقول** من الوصيّة ما ذكره هنا بل هذا هو الاصل وهو ليكن نفس عملك نفس جزائك بان تعتقد انّك تجازى يوم القيمة بعملك فاعمل ما تعلم انّك تجازى به وانّه عائد اليك وايضاً تعلم وتتيقن انّك انّما تصل الى مطلوبك بعملك فانظر الى ما تحبّ ان تصل به فحصّله امّا الفقرة الاولى فظاهرة التحقق ومحكمة الاساس وامّا الفقرة الثّانية فعند المصنف على اطلاقها وهو ان مطلوبك من كلّ شئ عين عملك به سواء كان مطلوبك معرفة خالقك ام الجنّة ام الحور العين ام النكاح ام الاكل والشرب وما اشبه ذلك وامّا عندنا فان كان مطلوبك معرفة خالقك فكذلك لانّ العلم كالعمل كما فى الفقرة الاولى وامّا ان كان مطلوبك الجنّة والحوريّة مثلاً فاذا قلنا بالاتحاد فى العمل فعلى معنى ما سبق من انّ العمل صورة الثّواب والعقاب سواء كانت الصّورة ذاتية ام تخصيصيّة كما مثلنا سابقاً بالرّمانة التى تباع فى السّوق فانّها موجودة قبل ان تشتريها بصورتها الذّاتية فاذا اشتريتها صورت بصورة التخصيصيّة يعنى انّها بعد الشراء كانت مختصّة بك من جملة املاكك وقد كانت قبل الشراء صالحة لك ولزيد وعمرو وامّا مادّة الثواب فكما ذكرنا سابقاً من انّها من امر الله الّذى به قام كلّ شئ فلحمله الامر التكليفى اليك فتخصص بجبائك له التى هى عبارة عن امتثالك للامر التّكليفى الحامل لتلك المادّة وهى حصّة من شعاع الامر القيّومى فاذا قلنا بالاتحاد فى العمل لم نقل بالاتحاد فى العلم وامّا المصنف فعلى طريقته ورأيه من ان جنّة زيد المؤمن وحوريّاته وجميع ما هو ملاقيه من انواع النّعيم فعبارة عن ملكاته لانّ جنّته وما فيها بمنزلة نيّاته ومعتقداته كما تقدّم ففى الفقرة الثّانية ان كان مبتغاك معرفة مولاك فنعم ما اولاك لانه لا يعلم من نحو ذاته ولا يدرك وانّما يعرف بما عرّف به نفسه ممّا وصف من صفات افعاله وان كان مبتغاك معرفة شؤاك ونعيمك فيما اعطاك فعلمك غير مبتغاك فاذا تيقنت ان عملك نفس ما تجازى به وعملت بما ترضى به ان يكون جزاءك كنت اذا كشف الغطاء عنك بان فارقت نفسك جسدك ورفع حجاب الطّبيعة الجسمانيّة عنك كما كنت اى كنت عند مطلوبك ومحبوبك كما كنت فى دار الدّنيا لم تختلف عليك الاحوال ولم يغيّر نعيمك الانتقال وقوله فانّك لا تلحق غداً الّا ما علمته ولا تحشر يوم القيمة الّا الى ما احببته يريد به تعليل قوله نفس عملك نفس جزاءك الخ وانت قد سمعت تخصيص بعض ذلك اذ لا يصحّ الكلام كلّه على اطلاقه وحتّى لو احبّ حجر الحشر معه اذا كان الحبّ ذاتياً لانّه ميل المتحدين بعضهما الى بعض ولو كان الميل عرضياً لم يستلزم ذلك كالواحبّ كافر ممّن وجبت له النّار مؤمنة قد وجبت لها الجنّة محبّة نكاح فانّه لا يحشر معها وقوله ان تحبّ ما لا وصول لك اليه كان يحبّ رتبة النّبيّين عليهم السّلم او تعلم ما لا تحقق له فى الاخرة كان تعتقد نجاة المنافقين فتعذب بنار الحرمان وتلقى فى غير مكان يقول والحال انّك قد علمت ان كلّ احد انّما يحشر الى ما كان من اعماله ونيّاته فتكون لا الى قرار وان كلّ احد انّما يتألم ويتلذّذ بما فيه من الاثار فتكون بعملك ما لا اصل له الى بوار وهاتان الفقرتان مبنيّتان على رايه كما اشرنا اليه مراراً من انّه يذهب الى انّ خيرك وشرّك انت وهو كما سمعت فصحّح عقيدتك بمتابعة ائمة الدّين عليهم سلام الله اجمعين ونوّر قلبك بنور اليقين وطهّر بيتك اى قلبك

للطائفين

كنت ح

[illegible]

للطائفين لى للملائكة الطائفين المستمدين من انوار اعمالك واسرار اعتقاداتك والملائكة العاكفين المقيمين بفناء قلبك الحافين بعرش ربك رب العالمين فولّ وجه قلبك شطر كعبة المقصود بان تقوم بوظائف سنة نبيك واله صلى الله عليه واله وتوجه بهم الى ولي الخير والجود مجدد اللعهد المعروف في اصل التكوين وتعاهد امانتك يوم الشاهد والمشهود فاذا وصلت الى الغاية التي بنيت اليها افاض عليك ما وعدك عليها فهذا غاية السفر الى خير مستقر ونهاية الذهاب الى جوار رب الارباب في عالم النور ودار السلام والسرور وهذا ثمرة التجارة التي لن تبور حين جنيت الثمرة والعوض الدائم من الوجه الباقي وحصول الثمرة الباقية من زرع متاع الوجه الفاني وذلك كله من فضل الكريم الغفار وما عند الله خير للابرار **قال** وهذا الوصول الى كعبة المقصود ولقاء المعبود لا يمكن الا بالسير الحثيث العلمي بقدم الفكر والنظر لا بمجرد حركات البدن التي لا حاصل لها الا متاعب السفر دون تحصيل الزاد واخذ المتاع للمعاد ولهذا قال صلى الله عليه واله تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة وقال الخبر امته وباب مدينة علمه يا علي اذا تقرب الناس الى خالقهم بانواع البر تقرب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم كلهم فتحدس من هذا ان المقصود من العبادات البدنية والاوضاع الدينية كالقيام والصيام وغيرهما انما هو بتصفية القلب وتهذيب السر بالنية الخالصة فيها والفكر الباطن من حيث انها تعبد للمعبود الحق قربان للاله المطلق لا حركة الاركان ولقلقة اللسان قال الله تع لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر الاية **اقول** يريد ان الوصول لما يشير اليه لا يمكن الا بالاجتهاد والسير الحثيث لا بقدم الرجل المعلومة بل بقدم التفكر والنظر كما قال تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض اولم يتفكروا في انفسهم وقال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تع وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال وتلك الايات نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقول المص لا بمجرد حركات البدن الخ ان اراد به ان مجرد حركات البدن لا فائدة فيها فهو غلط بل هي عبادة البدن وان اراد انها عبادة ناقصة فكما قال لان العبادة عبادة الباطن وحدها فهي ناقصة لا توصل الى دار رضى الله تع وعبادة الظاهر وحدها ناقصة لا توصل الى رضوان الله وعبادة الباطن والظاهر معا وهذه اذا وقعت على وفق ما امر الله كان صحيحة موصلة الى رضوان الله والجنة قال الصادق ع على ما رواه الحسن بن سليمن الحلي في كتابه مختصر بصائر سعد بن عبد الله الاشعري ما معناه ان قوما امنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم يك ينفعهم ايمانهم ذلك شيئا ولا ايمان ظاهر الا بباطن ولا باطن الا بظاهر هـ وقوله دون تحصيل الزاد واخذ المتاع فاعلم ان العبادة الظاهرة الصورية اذا وقعت مطابقة لصورة الشرع مع خصوص النية كانت مجزئة ويثاب عليها في الاخرة وربما كانت سبب دخول الجنة واما اذا اعريت عن كل باطن حتى النية فهي باطلة ويعاقب عليها والاعمال منها ما حاصله في الدنيا خاصة كدفع البلايا والامراض وادرار الارزاق ومنها ما يكون جزاؤه في البرزخ ومنها ما يكون جزاؤه في الاخرة وليس هذا محل تفصيل ذلك واما الباطن مع القيام بالوظائف الشرعية الظاهرة كما هو المراد من مدحها في الكتاب فذلك هو مراد الله سبحانه من عباده المؤمنين كما قال صه تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة هـ يعني بغير تفكر والمراد بالتفكر هو التفكر في الاء الله وفي عظمته وفي اثار قدرته وفي رسله واوليائه وما نالوا من الفضل بطاعتهم الله وفي الموت واحوال القبر واهوال يوم القيمة وفي الجنة والنار وقوله صه لعلي امير المؤمنين ع تقرب اليه بانواع العقل اي بانواع دواعيه من صحة الاعتقاد وصحة الاعتراف بالتقصير وصحة التوبة وصحة الاستغفار وصحة العمل وصحة التخلص من هذه الدار دار الغرور وصحة المعرفة التي هي ملاك الامر كله وقول المص فتحدس من هذا ان المقصود من العبادات الخ ان المقصود لاصلاح الباطن كما قال لا ان المقصود منها اصلا وفرعا ليس الا ذلك بحيث لا يكون لا فائدة فيها لذاتها بل فيها فوائد لا تحصى لذاتها ايضا ولما قال المص من تصفية الباطن كما قال تع ما زال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده الذي يبطش بها ان دعاني اجبته وان سالني اعطيته وان سكت ابتدائه هـ و قوله لا حركة الاركان ولقلقة اللسان فيه ما قلنا وظاهر كلامه عدم الفائدة فيها لذاتها ولا بد من توجيهه على ما قلنا والا لزمه القول بمذهب الاباحية المستدلين بقوله تع واعبد ربك حتى ياتيك اليقين وعلى قولهم لو سلمنا لهم ان المعنى في الاية ما ارادوا لم يلزم ترك عبادة الجوارح لان الجوارح مكلفة فلو فرض ان قلوبهم مؤمنة وحاشى لله فابدانهم وجميع جوارحهم كافرة واستدلال



ليت اشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل
لأهلوا واستهلوا فرحا ثم قالوا يا يزيد لا تشل
قد قتلنا القوم من ساداتهم وعدلناه ببدر فاعتدل

فقامت زينب بنت علي وقالت الحمد لله رب العالمين وصلى
على رسوله وآله اجمعين صدق الله كذلك يقول ثم كان عاقبة الذين
اساؤا السوء ان كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزؤن اظننت يا يزيد
حيث اخذت علينا اقطار الارض وآفاق السماء فاصبحنا نساق كما تساق الاسراء
ان بنا على الله هوانا وبك عليه كرامة وان ذلك لعظم خطرك عنده فشمخت
بانفك ونظرت في عطفك جذلان مسرورا حين رأيت الدنيا لك
مستوسقة والامور متسقة وحين صفا لك ملكنا وسلطاننا مهلا مهلا
انسيت قول الله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما
نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين أمن العدل يا ابن الطلقاء تخديرك حرائرك واماءك
وسوقك بنات رسول الله قد هتكت ستورهن وابديت
وجوههن تحدو بهن الاعداء من بلد الى بلد ويستشرفهن اهل المناهل
والمناقل ويتصفح وجوههن القريب والبعيد والدني والشريف ليس
معهن من رجالهن ولي ولا من حماتهن حمي وكيف ترتجى مراقبة من
لفظ فوه اكباد الازكياء ونبت لحمه بدماء الشهداء وكيف يستبطأ في بغضنا
اهل البيت من نظر الينا بالشنف والشنآن والاحن والاضغان ثم تقول

التابوت فشرب اصحابي ليلة حتى سكروا ولم اشرب معهم فلما
جن الليل سمعت رعدا وبرقا واذا بابواب السماء قد فتحت
ونزل آدم ونوح وابراهيم واسماعيل واسحاق ونبينا محمد ومعهم جبرائيل
وخلق من الملائكة فدنا جبرائيل من التابوت واخرج الرأس وضمه
الى نفسه وقبله ثم كذلك فعل الانبياء كلهم فبكى النبي وعزاه الانبياء
وقال له جبرائيل يا محمد ان الله تعالى امرني ان اطيعك في امتك فان
امرتني زلزلت بهم الارض وجعلت عاليها سافلها كما فعلت بقوم لوط
فقال لا يا جبرائيل فان لهم معي موقفا بين يدي الله يوم القيمة ثم جاء
الملائكة ليقتلونا فقلت الامان يا رسول الله فقال اذهب لا غفر
الله لك قال الراوي وسار القوم برأس الحسين ونسائه والاسارى
من رجاله فلما قربوا من دمشق دنت ام كلثوم من الشمر وكانت
في جملتهم فقالت له لي اليك حاجة فقال وما هي فقالت اذا دخلت
بنا البلد فاحملنا في درب قليل النظارة وتقدم اليهم ان يخرجوا هذه
الرؤوس من بين المحامل وينحوا عنها فقد خزينا من كثرة النظر
الينا ونحن في هذه الحالة فامر في جواب سؤالها ان تجعل الرؤوس
على الرماح في اوساط المحامل بغيا منه وكفرا وسلك بهن بين النظارة

ليت أشياخي ببدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل
لأهلوا واستهلوا فرحاً ثم قالوا يا يزيد لا تشل
قد قتلنا القوم من ساداتهم وعدلناه ببدر فاعتدل

(الراوي) فقامت زينب بنت علي وقالت الحمد لله رب العالمين وصلى
على رسوله وآله أجمعين صدق الله كذلك يقول ثم كان عاقبة الذين
أساؤوا السوأى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون أظننت يا يزيد
حيث أخذت علينا أقطار الأرض وآفاق السماء فأصبحنا نساق كما تساق الأسارى
أن بنا على الله هواناً وبك عليه كرامة وان ذلك لعظم خطرك عنده فشمخت
بأنفك ونظرت في عطفك جذلان مسروراً حين رأيت الدنيا لك
مستوسقة والأمور متسقة وحين صفا لك ملكنا وسلطاننا فمهلاً مهلاً
أنسيت قول الله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما
نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين أمن العدل يا ابن الطلقاء تخديرك حرائرك وإماءك
وسوقك بنات رسول الله سبايا قد هتكت ستورهن وأبديت
وجوههن تحدو بهن الأعداء من بلد إلى بلد ويستشرفهن أهل المناهل
والمناقل ويتصفح وجوههن القريب والبعيد والدني والشريف ليس
معهن من رجالهن ولي ولا من حماتهن حمي وكيف ترتجى مراقبة من
لفظ فوه أكباد الأزكياء ونبت لحمه من دماء الشهداء وكيف يستبطأ في
[illegible] الشنآن والإحن والأضغان ثم تقول

التابوت فشرب أصحابي ليلة حتى سكروا ولم أشرب معهم فلما
جن الليل سمعت رعداً وبرقاً ورأيت أن أبواب السماء قد فتحت
ونزل آدم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ونبينا محمد ومعهم جبرائيل
وخلق من الملائكة فدنا جبرائيل من التابوت فأخرج الرأس وضمه
إلى نفسه وقبله ثم كذلك فعل الأنبياء كلهم فبكى النبي وعزاه الأنبياء
وقال له جبرائيل يا محمد إن الله تعالى أمرني أن أطيعك في أمتك فإن
أمرتني زلزلت بهم الأرض وجعلت عاليها سافلها كما فعلت بقوم لوط
فقال النبي لا يا جبرائيل فإن لهم معي موقفاً بين يدي الله يوم القيامة ثم جاء
الملائكة ليقتلونا فقلت الأمان الأمان يا رسول الله فقال اذهب فلا غفر
الله لك قال (الراوي) وسار القوم برأس الحسين ونسائه والأسارى
من رجاله فلما قربوا من دمشق دنت أم كلثوم من الشمر وكان
في جملتهم فقالت له لي إليك حاجة فقال ما حاجتك فقالت إذا دخلت
بنا البلد فاحملنا في درب قليل النظارة وتقدم إليهم أن يخرجوا هذه
الرؤوس من بين المحامل وينحونا عنها فقد خزينا من كثرة النظر
إلينا ونحن في هذه الحال فأمر في جواب سؤالها أن تجعل الرؤوس
على الرماح في أوساط المحامل بغياً منه وكفراً وسلك بهم بين النظارة